سلسلة أبحاث جامعية محكمة يشرف على إصدارها الدكتور حامد طاهر

دراسات عربية وإسلامية

٢٢

صفحة



تقديـــم

فى كل مرة أجلس لكتابة تقديم لجزء من هذه السلسلة التى بدأ يقترب عمرها من العشرين عاماً ، أحس بشعور ممـــزوج بـــالخوف والسعادة معاً . أما الخوف فينبع من حرصى على استمرارها ونجاحها بنفس المستوى الذى بدأت به ، وظلت محافظة عليه . وأما الســعادة فترجع إلى أن فكرتها التى طرحتها على بعض أصدقائى ســنة ١٩٨٢ كانت حينئذ ضرباً من الخيال ، البعيد عن التحقيق . ومع ذلك فها هى الآن تقدم فى كل عام جزءاً أو جزئين حسب ما تسمح به الظـــروف . كما أن مسألة تمويلها قد حُلّت . وكانت تمثل لى مشكلة المشاكل ، وقد اضطرتنى أن أطرق أبواب الناشرين المصريين فوجدتـــهم يحملـــون نقيصتين كبيرتين هما الجهل والبخل . وكنـــت ســاعتها ، أى منـــذ عشرين عاماً ، أتساءل : كيف لهؤلاء الناشرين أن يحملوا مســئولية الثقافة المصرية ، التى تتطلب الكثير جداً من التضحيـــة والعطـــاء ؟ وكان ما توقعته صحيحاً ، فقد انتهى الحال بالكتاب المصـــرى علـــى أيديهم إلى أدنى مستوى عرفه طوال تاريخه ، ولولا هيئة الكتاب التى تدعمها الدولة مباشرة لسقطت آخر معاقل نشر الكتب فى مصر .

على أية حالة ، هذا هو الجزء الثانى والعشرون ، يضم عـدداً من الأبحاث الرصينة حول علم أصول الفقـه ، الـذى هـو المدخـل الطبيعى للاجتهاد ، مفتاح التقدم الحقيقى للأمة ، ودراسة تفصيلية عن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، وبحث غير مسـبوق عـن مكانـة المسجد الحرام فى الإسلام ، وبحث مطول عن دور هيئة التدريس فى تنمية الوعى الأمنى لدى الطلاب ، ثم إجابة عن سؤال أصبح طرحـه مشروعاً وهو كيف نستفيد من تراثنا المخطوط ؟ وهى كلها لأسـاتذة أفاضل وباحثين متمكنين فى جامعاتنا المصرية والعربية .

نفع الله بما فيها من علم ، ووفقنا دائماً لعمل الخير

إنه ولى التوفيق

٩ ربيع ثان ١٤٢٢ هـ .

٣٠ يونية ٢٠٠١ م .

دكتور حامد طاهر

المشرف على السلسلة

دلالة السياق
وأثرها فى استنباط الأحكام

د. خالد محمد العروسى عبدالقادر *

حوت اللغة العربية فى خزائنها من نفيس البيان ، وفصيح الكـــلام ، ما جعل الأئمة يتسابقون إلى تأسيس قواعد النظر فى علم بلاغـــة الألســـنة عامّة ، وبلاغة اللسان العربـــى المبيـــن خاصـــة ، فـــأوضحوا براهينــــه ، وأظهروا فوائده ، ورتَّبوا أفانينه .

ولما كان علم البيان يبحث عن الطرق المختلفة الدلالة ، بـــالوضوح والخفاء ، من كونها مجازاً أو استعارة أو كناية ، ولاشتمال القرآن الكريم ، وسنة النبى الأمين ﷺ على تلك الخواص والطرق ، التى لا تعرف من غـــير علم البيان ، يفتقر الواقف على تمام المراد من كلام الشرع ، إلى هذا العلم.

ومن الدلالات التى استعارها الفقهاء والأصوليون عن أهل البيـــان ، " دلالة السياق " أو ما يسمى بـــ " سياق النظم "، وهى دلالة عظيمة الأثـــر ، نافعة كل النفع فى ضبط كلام الشرع ، ووضعه موضعه .

---

* الأستاذ المساعد بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة أم القرى - مكة المكرمة.

وكنت أتعجب لحفاوة كثير من المحققين ، لاسيما ابن دقيق العيد [1] وابن تيمية [2] ، بهذه الدلالة ، وعنايتهم بها ، فيسترشدون بها إلى بيان المجمل ، وتعيين المحتمل ، ويستندون بها على تخصيص العام وتقييد المطلق ، ويستعينون بها فى مناظراتهم ومناقشاتهم ، فإذا عدتُ إلى موضعها فى كتب الأصول ، وجدتُ أنهم تعرَّضوا لها باقتضاب فى باب العموم ، وقصروها على مسألة العام : هل تدخل فيه الصور غير المقصودة أم لا ؟ وهناك بون شاسع بين المسطور فى كتب الأحكام والفروع استدلالاً بهذه القاعدة ، وبين المذكور ، تقعيداً وتأصيلاً لهذه الدلالة فى كتب الأصول. والذى يؤكد هذا أن ابن دقيق العيد أشار إلى هذا المأخذ ، فى أكثر من موضع فى كتابه " إحكام الأحكام " فقال : " فإن السياق طريق لبيان المجملات ، وتعيين المحتملات ، وتنزيل الكلام على المقصود منه ، وفهم ذلك قاعدة كبيرة ، من قواعد أصول الفقه ، ولم أر من تعرّض لها ، بالكلام عليها وتقرير قاعدتها مطولة،إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم"[3].

لذلك استعنت بالله على جمع كلام الأئمة عن هذه الدلالة ، وبيان أثرها وتأثيرها فى استنباط الأحكام ، وترجيح الأقوال ، وبيّنت سبب تحرّز بعض العلماء عن الأخذ بهذه الدلالة .

---

[1] هو محمد بن على بن وهب القشيرى ، تقى الدين ، أبوالمواهب ، يعرف بابن دقيق العيد ، من مصنفاته " إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام " و " شرح الإلمام " توفى سنة ٧٠٢هـ.

[2] هو أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية ، أبوالعباس ، تقى الدين ، من مصنفاته " منهاج السنة " و " درء تعارض العقل والنقل " ، توفى سنة ٧٢٨ هـ.

[3] انظر : إحكام الأحكام ٤/ ٨٢- ٨٣.

أولاً : تعريف دلالة السياق وأمثلته فى كلام الشرع والخلق

السياق لغة : من السوق يقال : انساقت الإبل ، وتساوقت إذا تتابعت ، والمساوقة : المتابعة ، كأن بعضها يسوق بعضاً .

ويطلق الاتساق أيضاً على الانتظام ، والنظام : العقد من الجوهر والخرز ونحوهما ، سمى بذلك لنظمه الجوهر والخرز بعضه إلى بعض فى نظام واحد ، واتساق واحد [١].

ولم يتعرض الأصوليون - فيما أعلم - إلى تعريف السياق اصطلاحاً غير أن أهل البيان ذكروا تعريف النظم فى اصطلاحهم ، وهو قريب من معنى " السياق " الذى قصده الأصوليون ، فقال الجرجانى : " النظم : تآخى معانى النحو فيما بين الكلم ، على حسب الأغراض التى يصاغ بها الكلام " [٢].

وقيل : " الألفاظ المترتبة المسوقة المعتبرة دلالاتها على ما يقتضيه العقل " [٣] ، ومن هذا التآخى والترتيب الذى بُنى عليه السياق ، طبق العلماء على تعظيم شأنه ، وتفخيم قدره ، والتنويه بذكره ، ولولا هذا النظم لما عُرف كفر من إيمان ، وإساءة من إحسان ، ولما ظهر فرق بين مدح وتزيين ، وذمٍ وتهجين .

وكتاب ربنا الكريم ، الذى تحدّى به العرب قاطبة ، فأعجزهم بفصاحته وبيانه قد قام على حسن الترتيب ، وبديع التنظيم ، يقول

---

[١] انظر : لسان العرب مادة " سوق " و " نظم " .

[٢] انظر : دلائل الإعجاز ص ٨٨ ، الإيضاح ص ٨١.

[٣] انظر : التعريفات ص ٣١٠.

الرازى [١] : " ومن تأمل فى لطائف نظم هذه السورة - أى البقرة - وفى بدائع ترتيبها ، علم أن القرآن ، كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه ، فهو أيضاً معجز بحسب ترتيبه ونظم آياته " [٢].

وصدق الإمام ، أرأيت إلى قوله تعالى : (ذُق إِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ الكَرِيمُ) [الدخان : ٤٩] ، فبسياق الكلام عرفنا أنه يعنى الذليل الحقير، لا العزيز الكريم . وانظر إلى قوله (فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكفُر إِنَّا أَعتَدنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً) [الكهف : ٢٩] فلولا السياق لما علمنا أن المراد هو الزجر والتوبيخ ، لا الأمر والتخيير .

بل روعة نظمه ، وحسن سياقه واتساقه ، لا تخفى حتى على العوام من الناس ، يقول الأصمعى [٣] : قرأت قوله تعالى : (والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ . .) [المائدة : ٣٨] وإلى جنبى أعرابى فقلت : (واللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) سهواً بدلاً من : (واللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) فقال الأعرابى : كلام من هذا ؟ قلت : كلام الله . قال أعد ، فأعدت : (واللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) ، فقال : ليس هذا كلام الله فتنبهت ، فقلت : (واللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) فقال : أصبت ، هذا كلام الله . فقلت أتقرأ القرآن ؟ قال لا . قلت : فمن أين علمت أنى أخطأت ؟ فقال : يا هذا ، عزَّ فحكم فقطع ، ولو غفر ورحم ، لما قطع[٤].

وقل مثل ذلك فى كلام من أوتى جوامع الكلم ﷺ فليس فى كلامه فضلة لا يحتاج إليه ، بل كلامه كله متسق منتظم ، وإذا أمعنت النظر

---

[١] هو محمد بن عمر بن الحسين ، أبوعبدالله ، فخر الدين ، من تصانيفه : " المحصول" و " التفسير " توفى سنة ٦٠٦ هـ .

[٢] انظر : تفسير الفخر الرازى ٤/ ١٤٠.

[٣] هو عبدالملك بن قُريب بن على الباهلى ، أبوسعيد الأصمعى ، رواية العرب ، وأحد أئمة اللغة ، من تصانيفه : " الأضداد " و " المترادف " توفى سنة ٢١٦ هـ.

[٤] أنظر : زاد المسير ٢ / ٣٥٤.

وجدتَ أنه ﷺ يستقصى ويستفصل إذا كان المقام مقام استفصال واستقصاء ، حتى لا يدع غاية فى البيان ، ولا إشكالاً فى الإيضاح ، كما فى قصة ماعز بن مالك [1] لما أتى النبى ﷺ مقرّاً بالزنا فقال له : " لعلّك قبّلت، أو غمزت أو نظرتَ ؟ فقال : لا يا رسول الله ، فقال : أنكحتها ؟ قال: نعم " [2] .

وفى رواية أخرى : " فقال له : فهل تدرى ما الزنا ؟ قال : نعم أتيت منها حراماً مثل ما يأتى الرجل من امرأته حلالاً " [3] ، انظر كيف كان ﷺ يستفصل ويستقصى ، ثم انظر كيف كان يوجز ويختصر كما جاء فى الحديث الصحيح أن رجلاً سأل النبى ﷺ فقال : " أصلى فى مرابض الغنم . قال : نعم . قال : أصلى فى مرابض الإبل ؟ قال : لا " [4] ونظائر هذا كثير، ومن سياق كلامه ﷺ بين الإطناب والإيجاز ، والاستقصاء والإجمال ، بنى العلماء كثيراً من القواعد التى تعود إلى ما ذكرناه .

والناقلون لكلامه ﷺ وأفعاله ، من صحابته رضى الله عنهم ، حرصوا كل الحرص على نقل الأسباب والوقائع والأحوال ، التى جاءت لها الأحكام ، فينقلونها بسياقها واتساقها ، وأحداثها وأحوالها . وكأنك تراها رأى العين ، وما فعلوا ذلك ، إلا لعلمهم بأن هذه الأحوال والأحداث والأسباب هى علل لكثير من الأحكام .

---

[1] هو ماعز بن مالك الأسلمى ، معدود فى المدنيين ، كتب له رسول الله ﷺ كتاباً بإسلام قومه .

[2] أخرجه البخارى فى كتاب الحدود ، باب هل يقول الإمام للمقرّ : لعلك لمست أو غمزت . رقم (٦٨٤٢) عن ابن عباس رضى الله عنهما .

[3] أخرجه ابن حبان فى صحيحه فى كتاب الحدود . انظر : الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان رقم (٤٣٨٣).

[4] أخرجه مسلم فى كتاب الحيض رقم (٣٦٠) عن جابر بن سمرة رضى الله عنه .

وكلام الخلق كذلك ، فهمه وتوجيهه ينبنى على السياق لأن العادة جرت أن المتكلم يكون مقبلاً على المعنى المراد ، معرضاً عن غيره ، أرأيت لو قال لك قائل : نفقات الأقارب إنما تجب فى اليسار ، لفُهم من سياقه أنه يقصد الحالة التى تجب فيها النفقة ، وهى حالة اليسار . ولو فهم أحد أنه يقصد أن كل قريب تجب له النفقة ، لصح أنه ينكر عليه ويقول: إن كلامى لم يكن فى هذا السياق ولا لهذا القصد . لهذا كله سبر العلماء غور معانى الكتاب والسنة ، مستعينين بدلالة السياق ، فاستخرجوا كنوزاً من لطائف المعانى ، ودقائق المسائل ، كما سترد فى هذا البحث إن شاء الله تعالى .

ثانياً : أقوال العلماء فى دلالة السياق

أول من أفرد - فيما أظن - لهذه الدلالة عنواناً مستقلاً ، وبهذا التعميم ، فى كتاب الأدلة المختلف فيها ، هو الزركشى [1] ، وأغلب الظن أنه فعل ذلك تأثراً بكلام ابن دقيق العيد [2] ، الذى ما فتئ يذكر محاسن دلالة السياق وأثرها فى الأحكام .

غير أن كلام الزركشى ، جاء مقتضباً ، لا يشفى غليلاً ، فقال فى صدره : " دلالة السياق ، أنكرها بعضهم ، ومن جهل شيئاً أنكروه " [3] ، ولا أظن أن المنكرين لهذه الدلالة ، قام إنكارهم على الجهل بها ، فدلالة السياق متفق عليها فى كلام الله تعالى ، وكلام العرب ، وهى نوع من أنواع البيان،

---

[1] هو محمد بن بهادر بن عبدالله ، بدر الدين الزركشى ، الشافعى ، من مصنفاته : " البحر المحيط " و " البرهان " توفى سنة ٧٩٤ هـ.

انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٨/ ٥٧٢ ، الأعلام ٦/ ٦٠.

[2] تأثر

[3] انظر : البحر المحيط ٦/ ٥٢.

إلا أن الخلاف بين العلماء فى تأثير هذه الدلالة على استنباط الأحكام ، فـهل يخصص بها العام ؟ وهل يقيد بها المطلق ؟ وهـل يبين بـها المجمـل ؟ فالمنكرون أجابوا عن هذه الأسئلة فقالوا : دلالة السياق، دلالة ضعيفة ليس لها هذا التأثير فى استنباط الأحكام ، وإن كنا نقر على أنها نوع من أنـواع البيان . أما سبب ضعف هذه الدلالة عند من لا يقول بها ، فسـيتبين فـى المبحث التالى إن شاء الله تعالى .

والحق أن هذه الدلالة معرقة فى القدم ، فإذا اتفقنا على أن الإمـام الشافعى هو أول من دون أصول الفقه ، فهو كذلك أول من ذكر هذه الدلالـة فى " رسالته " ، وبوب لها بابا فقال : " باب الصنف الـذى يبين سـياقه معناه، قال الله تبارك وتعالى : (واسئلهم عن القرية التى كـانت حـاضرة البحر إذ يعدون فى السبت إذ تأتيهم حيتانهم يوم سـبتهم شـرعا ويـوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسـقون) [الأعـراف : ١٦٣] فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر ، فلما قـال : (إذ يعدون فى السبت) دل على أنه إنما أراد أهل القريـة ، لأن القريـة لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان فى السبت ولا غـيره ، وأنـه إنمـا أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون وقال : (وكم قصمنا مـن قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوما ءاخرين . فلمآ أحسوا بأسنآ إذا هـم منها يركضون) [الأنبياء : ١١، ١٢] وهذه الآية فى مثـل معنـى الآيـة قبلها، فذكر قصم القرية ، فلما ذكر أنها ظالمة ، بان للسامع أن الظالم إنمـا هم أهلها ، دون منازلها التى لا تظلم ، ولما ذكر القوم المنشـئين بعدهـا ، وذكر إحساسهم البأس عند القصم ، أحاط العلم أنه إنما أحس البـأس مـن يعرف البأس من الآدميين " [1].

---

[1] انظر الرسالة ص ٧٣- ٧٤.

وقد ينقدح اعتراض لقارئ كلام الشافعي يقول : ليس في كلام الإمام ما يدل على اعتبار هذه الدلالة ، كل ما هنالك أنه فسّر بها كلام الله تعالى ، وقد عُرف أن السياق متفق عليه في كلام الله تعالى .

وقد يُسلّم بهذا الاعتراض ، لو أن الشافعي ذكر هذا الكلام في غير كتاب " الرسالة " ، أما وأنه قد ذكر هذه الدلالة في كتابٍ لأصول الفقه، تكلم فيه عن الأوامر والنواهي ، والعام والخاص ، وحكم العلة المنصوصة من القياس والنسخ ، فما أحسبه إلا أراد أن يبيّن أن هذه الدلالة لها تأثير في الأحكام كبقية الدلالات .

أسوق ما تقدّم لأن بعض العلماء تردّد في نسبة هذه الدلالة للشافعي[1]،ولعل هذا التردد بُني على الاعتراض السابق،وقد بان لكل بطلانه

وقد استدل بهذه الدلالة من الأئمة الإمام أحمد بن حنبل محتجاً بها على الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع ، لحديث : " العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه " [2] حيث قال الشافعي : هذا يدل على جواز الرجوع، إذ قيئ الكلب ليس محرَّماً عليه ، فقال أحمد : ألا تراه يقول فيه : " ليس لنا مثل السوء ، العائد في هبته . . ."[3] الحديث وهذا مثل سوء فلا يكون لنا [4].

---

[1] انظر : إرشاد الفحول ، ص ١٤٢.

[2] أخرجه البخاري في كتاب الهبة ، باب لا يحلّ لأحد أن يرجع في هبته وصدقته رقم (٢٦٢١) عن ابن عباس رضي الله عنهما .

[3] أخرجه البخاري في كتاب الهبة ، باب لا يحل لأحد أن يرجع في هبته رقم (٢٦٢٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما .

[4] انظر : البحر المحيط ٦/ ٥٢، فتح الباري ٥/ ٢٣٥.

وعلى نهج الإمامين ، سار محققو المذهبين ، فعملوا بهذه الدلالة ، وقد صح عن العز بن عبدالسلام [١] وابن القيم [٢] وابن دقيق العيد قولهم : " السياق يرشد إلى تبيين المجمل ، وتعيين المحتمل ، والقطع بعدم احتمال غير المراد ، وتخصيص العام ، وتقييد المطلق ، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم ، فمن أهمله غلط فى نظره ، وغالط فى مناظرته " [٣].

ثالثا : أسباب رد هذه الدلالة عند المخالفين .

قد سبق القول أن السياق نوع من أنواع البيان ، ويكاد يتفق العلماء على أنه يجرى فى كلام الله تعالى ، وكلام العرب ، إلا أن الخلاف وقع فى أثر هذه الدلالة فى الاستنباطات ، واستخراج الأدلة ، ويمكن إيجاز الأسباب التى دعت المخالفين إلى ردها فى الآتى :

أولا : دلالة السياق دلالة ذوقية ، تتعلق بلطائف الكلام ، وحسن الترتيب والنظم ، لذلك يعسر إقامة الدليل ، وبيان الحجة على هذه الدلالة فى المناظرات والجدال ، يقول ابن دقيق العيد : " ودلالة السياق لا يقام عليها دليل ، وكذلك لو فهم المقصود من الكلام ، وطولب بالدليل لعسر ، فالناظر يرجع إلى ذوقه ، والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه " [٤] وقال فى

---

[١] هو عبدالعزيز بن عبدالسلام بن الحسن الشافعى ، أبوأحمد ، سلطان العلماء ، من مصنفاته : " قواعد الأحكام فى إصلاح الأنام " و " الفتاوى " توفى سنة ٦٦٠.

[٢] هو محمد بن أبى بكر بن أيوب الحنبلى ، الشهير بابن قيم الجوزية ، شمس الدين ، أبوعبدالله ، من مصنفاته : " زاد المعاد فى هدى خير العباد " و " أعلام الموقعين " توفى سنة ٧٥١ هـ.

[٣] وهذا نص ابن القيم ، وبمثله قال العز بن عبدالسلام وابن دقيق العيد . انظر : بدائع الفوائد ٤/ ٩ ، البحر المحيط ٦/ ٥٢.

[٤] انظر : إحكام الأحكام ٢/ ١٨٧.

موضع آخر : " وهو عندى قاعدة صحيحة نافعة للناظر فى نفسه غير أن المناظر الجدلى قد ينازع فى المفهوم ويعسر تقريره عليه " [١].

فالمنكرون لهذه الدلالة ، بل حتى المتوقفون ، يطلبون الدليل على صحة هذه الدلالة ، أما مجرد الذوق والفهم ، فلا يصلح لأن يكون مخصّصاً لعام أو مبيّناً لمجمل .

ثانياً : وهو سبب يقوم على التسليم بأنها دلالة أو قرينة ، لكن المخالف يقول : إنها دلالة مفهوم ، أو قرينة تبيّن المراد ، فيلحقها ما يلحق الخلاف فى مسألة تخصيص العام بالمفهوم والقرائن ، وفيه ما فيه ، على ما عُرِف فى أصول الفقه .

ثالثاً : وهذا السبب يقوم على محذورٍ ، حذّر منه العز بن عبدالسلام، وأحسبه قد يكون سبباً لتحرز البعض ، عن الأخذ بدلالة السياق، يقول العزّ بن عبدالسلام : " المناسبة علم حسن لكن يشترط فى حسن ارتباط الكلام أن يقع فى أمر متحد ، مرتبط أوله بآخره ، فإنه وقع على أسباب مختلفة لم يقع فيه ارتباط ، ومن ربط ذلك فهو متكلف بما لا يقدر عليه إلا بربط ركيك، يصان عن مثله حسن الحديث فضلاً عن أحسنه " [٢] وهل هناك أحسن من كلام الله ، وكلام رسوله ﷺ ؟ فأراد هؤلاء صونه عن الخطأ والزلل ، لاسيما وأن المقام ، مقام استنباط للأحكام، وبيان للحلال والحرام، فالتحرز والاحتياط يكون أولى .

---

[١] انظر : إحكام الأحكام ٤/ ١٤٨.

[٢] انظر : نظم الدرر ١/ ٦ .

رابعاً : أثر دلالة السياق في مسائل العموم .

دلالة السياق ، نافعة أشد ما يكون النفع في باب العموم ، لذلك أظن أن الإمام الشافعي ذكر في " رسالته " هذه الدلالة ، في هذا الباب، لهذا الغرض.

ومسائل العموم التي أثرت فيها دلالة السياق واستعان بها الأصوليون في تخصيصها هي :

العام الوارد على سبب خاص ، وقصر العام على مقصوده ، والعام إذا كان في سياق المدح والذم .

وقبل الشروع في بيان هذه المسائل ، يجدر ذكر قاعدة عظيمة ، في تقسيم الألفاظ العامة بوضع اللغة ، ولا نذكرها ترفاً ، بل فهم هذه القاعدة وضبطها هو المعوّل على فهم هذه المسائل ، وهو الموضّح لموضع النزاع بين الأصوليين ، وهذه القاعدة هي : أن اللفظ العام بوضع اللغة على ثلاث مراتب :

أحدهما : ما ظهر منه قصد التعميم بقرينة زائدة على اللفظ ، مقالية أو حالية ، بأن أورد مبتدأ ، لا على سبب ، لقصد تأسيس القواعد فلا إشكال في العمل بمقتضى عمومه ، ومثال القرائن : العدول عن صيغة الإفراد إلى صيغة الجمع ، كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ﴾ [النساء : ٥٨] نزلت في عثمان بن طلحة [1] قبض منه النبي ﷺ مفتاح الكعبة ، فدخل به البيت يوم الفتح ، فخرج وهو يتلو هذه، فدعا عثمان الله ، فدفع إليه المفتاح فقال عمر بن الخطاب ، لما خرج

---

[1] هو عثمان بن طلحة بن أبي طلحة القرشي ، هاجر إلى رسول الله ﷺ في هدنة الحديبية مع خالد بن الوليد ، توفي سنة ٤٢ هـ

رسول الله ﷺ من الكعبة وهو يتلو هذه الآية : فداه أبى وأمى ، ما سـمعته يتلوها قبل ذلك [1].

الثانى : ما ظهر فيه قرينة تدل على عدم قصد التعميـم ، ومثالـه قوله ﷺ: فيما سقت السماء العشر " [2] فإن اللفظ عام فى القليل والكثـير، لكن ظهر أن المقصود منه بيان المُخرَج ، لا قدر المُخرَج منه ويؤخذ ذلـك من قوله ﷺ : " ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة " [3] ، فهذا لا عمـوم له فى قصده .

الثالث : ما يحتمل الأمرين ، أى ما لم تظهر فيه قرينة زائدة تـدل على التعميم ، ولا قرينة تدل على عدم التعميم ، كقوله تعالى : (وَلَن يَجعَلَ اللهُ لِلكَافِرِينَ عَلَى المُؤمِنِينَ سَبِيلاً) [النساء : ١٤١] فيحتـج بـه علـى إبطال شراء الكافر للعبد المسلم ، فإن الملك نفى السبيل قطعاً ، ويجـوز أن لا يراد ذلك باللفظ [4] .

هذا ما ذكره المحققون فى شأن هذه القاعدة ، وقد رأيت أن العـبرة فى التعميم وعدمه ، هى القرائن ومنها دلالة السياق ، ومنه نشأ الخـلاف بين الأصوليين فى تخصيص العام بقرينة السياق .

---

[1] أخرجه الطبرى فى تفسيره ٤/ ١٤٨.

[2] أخرجه البخارى فى كتاب الزكاة ، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجارى رقم (١٤٨٣) ومسلم فى كتاب الزكاة ، باب ما فيه العشر أو نصف العشر رقم (٩٨١) عن ابن عمر رضى الله عنهما .

[3] أخرجه البخارى فى كتاب الزكاة ، باب زكاة الورق رقم (١٤٤٧) ومسلم فى كتاب الزكاة رقم (١٥٥٨) عن أبى سعيد الخدرى .

[4] انظر تفصيل هذه القاعدة فى : شرح الإلمام ١/ ٢٨٠- ٢٨٤ ، الإحكام شرح عمدة الأحكـام ٢/ ١٨٧، البحر المحيط ٣/ ٥٩.

أما مسائل العموم فتفصيلها فيما يلى :

(أ) أثر دلالة السياق فى العام الوارد على سبب خاص .

أول من نبه إلى أثر هذه الدلالة فى هذه المسألة ، هو ابن دقيق العيد ومسألة العام الوارد على سبب خاص ، من المسائل الشهيرة فى أصول الفقه وهو ضربان .

أ- أن يرد العام على سبب خاص بسؤال وهو أيضا ضربان :

١- أن يكون عاما فيما سئل عنه ومثاله : ما روى أبو سعيد الخدرى [١] - رضى الله عنه - قال : قيل يا رسول الله : أنتوضأ من بئر بضاعة، وهى بئر يلقى فيها الحيض والنتن ولحوم الكلاب ؟ فقال : " إن الماء طهور لا ينجسه شئ " [٢].

٢- أن يكون عاما فى غير ما سئل عنه ، ومثاله حين سئل الرسول ﷺ : إنا نركب فى البحر ، ونحمل معنا القليل من الماء ، فإن توضأنا به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر ؟ فقال رسول الله ﷺ : " هو الطهور ماؤه ، الحل ميتته " [٣].

ب- أن يرد العام على سبب خاص بغير سؤال ومثاله ما روى أنه ﷺ وجد شاة لميمونة [٤] ميتة فقال : " هلاَّ انتفعتم بجلدها ؟ قالوا : إنها ميتة ،

---

[١] هو أبوسعيد بن مالك بن سنان الأنصارى الخزرجى الخدرى ، من الحفاظ المكثرين لحديث رسول الله ﷺ، توفى سنة ٧٤ هـ.

[٢] أخرجه أبوداود فى سننه ، كتاب الطهارة ، باب ما جاء فى بئر بضاعة رقم (٦٦) والترمذى فى صحيحه فى أبواب الطهارة،باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شئ رقم (٦٦) قال الترمذى:هذا حديث حسن.

[٣] أخرجه أبوداود فى كتاب الطهارة ، باب الوضوء بماء البحر رقم (٣٨) والترمذى ، كتاب الطهارة ، باب ما جاء فى ماء البحر أنه طهور (٦٩) وقال : هذا حديث حسن صحيح .

[٤] هى ميمونة بن الحارث الهلالية ، زوج النبى ﷺ، كان اسمها " برَّة " فسماها ميمونة ، توفيت سنة ٥١هـ. انظر ترجمتها فى : أسد الغابة ٧/ ٢٦٢.

فقال : إنما حرم أكلها " [١].

إذا عرفت صورة المسألة ، فقد وقع الخلاف بين العلماء ، هل يعتبر عموم اللفظ أم يقصر على سببه ؟

فللأئمة الأربعة فى هذه المسألة قولان [٢] ، وسبب هذا الاضطراب أن العلماء استنبطوا هذه الأقوال ، تفريعا من اجتهاداتهم وفتاواهم .

والحق أن من نسب القول بأن العام يقصر على سببه عند هؤلاء الأئمة فقد غلط غلطا عظيما ، وحسبك فخر الدين فى " مناقب الشافعى " قد استعاذ بالله أن يصح هذا النقل عن الشافعى [٣] ، لأن أكثر العمومات الواردة على أسباب لا تختص بأسبابها كآيات المواريث ، والجهاد والظهار، واللعان ، والقذف ، والمحاربة ، والفيئ ، والربا ، والصدقات ، وغيرها ، فعامتها نزلت على أسباب معينة مشهورة فى كتب الحديث والتفسير وقد نقل ابن تيمية والقرافى [٤] إجماع الإمة على أن حكمها عام فى حق غير أولئك المعنيين [٥].

أما المسائل التى ظن أن الأئمة قصروا العام على سببه ، فهى تعود إلى القاعدة التى ذكرناها فى مقدمة هذا البحث ، وهى ظهور قرينة فى اللفظ دلت على عدم قصد التعميم ، ومن هذه القرائن ، بل هى أعظمها ، دلالة السياق ، وهى التى نبه عليها ابن دقيق العيد ، فأورد فيها تحقيقا

---

[١] أخرجه مسلم فى كتاب الحيض ، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ رقم (١٠١- ١٠٤).

[٢] انظر أقوال العلماء فى هذه المسألة فى : تيسير التحرير ١/ ٢٦٤ ، شرح تنقيح الفصول ص ٢١٦ ، رفع الحاجب ٣/ ١٢١.

[٣] نقل ذلك عن الزركشى فى البحر المحيط ٣/ ٢٠٥.

[٤] هو أحمد بن إدريس القرافى المالكى ، أبوالعباس ، شهاب الدين ، من مؤلفاته :" نفائس الأصول فى شرح المحصول " و " الفروق " ، توفى سنة ٦٨٤ هـ.

[٥] انظر : مجموع الفتاوى ٣١/ ٢٨- ٢٩ ، العقد المنظوم ٢/ ٣٦٤.

بديعا لم يسبق إليه ، وذكر فروعا مخرجة على هذه الدلالة فقال: " إنما ننبه فيها على شئ رأيت بعضهم يغلط بسببه ، وذلك أن السؤال والجواب قد يكون اتساقهما وسياقهما مقتضيا للتخصيص وقد لا يكون . فإن كان الأول اقتضى ذلك التخصيص ، لأن السياق مبين للمجملات مرجح لبعض المحتملات ، مؤكد للواضحات ، وإن كان الثانى فهى المسألة الخلافية ، فقد يجئ بعض الضعفة ، فيرى السؤال والجواب حيث يقتضى السياق التخصيص ، فيحمله على المسألة الخلافية ، ويرجح ما رجحه الجمهور من القول بالعموم ، وهو عندنا غلط فى أصل هذا المحل فليتنبه له " [1].

وذكر ابن دقيق العيد فى موضع آخر مثلا على تخصيص العموم بدلالة السياق وهو حديث جابر بن عبدالله [2] رضى الله عنه قال : كان رسول الله ﷺ فى سفر ، فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه ، فقال : " ما هذا ؟ قالوا : صائم . قال : ليس من البر الصيام فى السفر " [3] وقد استدل الظاهرية على تحريم الصوم فى السفر بهذا الحديث [4] لأن اللفظ عام ، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، أما ابن دقيق العيد فخصه لمن كان فى مثل حالة هذا الرجل ، ممن يجهده الصوم ويشق عليه ، أو يؤدى به إلى ترك ما هو أولى من القربات . فالنهى وإن كان عاما ، إلا أن السياق والقرائن دلت على تخصيص هذا العموم [5].

---

[1] انظر شرح الإلمام ١/ ٢٧٤ .

[2] هو جابر بن عبدالله بن حرام الأنصارى ، شهد بدرا وأحدا، من المكثرين فى الحديث ، توفى سنة ٧٤هـ.

[3] أخرجه البخارى فى كتاب الصوم ، باب قول النبى ﷺ لمن ظلل عليه . رقم (١٩٤٦) ومسلم فى كتاب الصوم ، باب جواز الصوم والفطر فى شهر رمضان للمسافر رقم (١١١٥).

[4] انظر : المحلى ٦/ ٢٤٧.

[5] انظر : إحكام الأحكام ٢/ ٢٢٥.

ولا يظنن ظان أن هذه المسألة - أى تخصيص العام بالسياق - مما ابتدعه ابن دقيق العيد ، وإن كان له الفضل فى التنبيه عليه ، بل هو موجود فى كلام المتقدمين ، كالصيرفى [1] ، فأطلق جواز التخصيص به ومثله بقوله تعالى : (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم) [آل عمران : ١٧٣] .

وظاهر كلام الشافعى فى " الرسالة " يقتضيه ، ولهذا لما نبه ابن دقيق العيد على أثر هذه الدلالة فى العموم ، عقد بعض المتأخرين كالزركشى والشوكانى [2] فى باب العموم ، مسألة فى جواز تخصيص العموم بدلالة السياق ، ساقوا فيه تحقيق ابن دقيق العيد [3] ، ولم أقف على أحد جعل للمسألة هذا العنوان قبل هذا التنبيه .

ثم يبقى شئ أخير يجدر ذكره ، قبل ختم الكلام فى هذه المسألة ، وهو بيان الفرق بين التخصيص بالسياق والتخصيص بالسبب ، لاشتباهه على كثير من الناس ، فإن التخصيص بالسبب غير مختار . يقول ابن دقيق العيد : " ويجب أن يتنبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة على تخصيص العموم وعلى مراد المتكلم ، وبين مجرد ورود العام على سبب ، ولا تجريها مجرى واحدا ، فإن مجرد ورود العام على السبب لا يقتضى التخصيص به كنزول قوله تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) [المائدة : ٣٨] بسبب سرقة رداء صفوان [4] ، فإنه لا يقتضى التخصيص

---

[1] هو محمد بن عبدالله الصيرفى الشافعى ، أبوبكر ، من تصانيفه " شرح الرسالة " ، " كتاب فى الشروط " توفى سنة ٣٣٠هـ. انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٤/ ١٦٨، الأعلام ٦/ ٢٢٤.

[2] هو محمد بن على بن محمد الشوكانى ، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن ، من مصنفاته " نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار" و " إرشاد الفحول " توفى سنة ١٢٥٠ هـ. انظر ترجمته فى : الأعلام ٦/ ٢٩٨.

[3] انظر البحر المحيط ٣/ ٣٨٠ ، إرشاد الفحول ص ١٤٢.

[4] هو صفوان بن أمية خلف القرشى ، يكنى أبا وهب ، كان من المؤلفة ، وحسن إسلامه ، مات سنة ٤٢هـ.

به بالضرورة والإجماع ، أما السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه ، وهى المرشدة إلى بيان المجملات ، وتعيين المحتملات ، فاضبط هذه القاعدة ، فإنها مفيدة فى مواضع لا تحصى " [1].

ب- أثر دلالة السياق فى قصر العام على مقصوده

وهذه قاعدة مشهورة ، وهى : أن الكلام إذا سيق لأجل معنى هل يكون حجة فى غيره ؟ أو يقال : إن الكلام فى غير المقصود منه مجمل يبين من جهة أخرى ؟ ومثله ابن تيمية بقوله تعالى : (وأحل الله البيع وحرم الربا) [البقرة : ٢٧٥] فهل يحتج بعمومه على جواز بيع كل شئ؟ فيعم بيع الميتة والخنزير والخمر والكلب وأم الولد والوقف وملك الغير والثمار قبل بدو صلاحها ونحو ذلك ؟ أم يقال : إن الآية سيقت لبيان الفوق بين البيع والربا وأن أحدهما حلال والآخر حرام ؟ ولم يقصد فيه بيان ما يجوز وما لا يجوز [2].

ويفهم من كلام الأصوليين أن أول من عقد لهذه القاعدة بابا مستقلا فى كتابه " الملخص " هو القاضى عبدالوهاب المالكى [3] ، وفهرسها بوقف العموم على المقصود منه [4] فقال : (وصورة المسألة أن يستدل بقوله تعالى : (أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم) إلى قوله تعالى : (فالآن باشروهن) [البقرة : ١٨٧] على إباحة كل نوع مختلف فى جواز أكله ، أو شرب بعض ما يختلف فى شربه ، وقد علم أن المقصود من الأكل

---

[1] انظر : إحكام الأحكام ٢/ ٢٢٥ ، البحر المحيط ٣/ ٣٨٠.

[2] انظر منهاج السنة ٤/ ٢١٨.

[3] هو عبدالوهاب بن على بن نصر التغلبى البغدادى المالكى، أبومحمد ، من مصنفاته:" عيون المجالس " و " الإشراف على مسائل الخلاف " توفى سنة ٤٢٢ هـ.

[4] انظر العقد المنظوم ٢/ ٣٨٧ ن شرح الإلمام ١/ ٢٨٥.

والجماع فى ليلة الصيام ، لا يحرم نسخا لما تقدم . وبقوله تعالى : (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله) [التوبة : ٣٤] على وجوب الزكاة فى نذر مختلف فيه ، أو نوع مختلف فى تعلق الزكاة به ، وكذلك التعلق بالخطاب الخارج على المدح والذم نحو قوله تعالى : (والذين هم لفروجهم حافظون . إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم) [المؤمنون : ٥-٦] على جواز الجمع بين الأختين بملك اليمين ونحوه " [١].

وأثر دلالة السياق على هذه القاعدة لا يخفى ، فإن المقصود لا يعرف إلا بالسياق ، سواء كان مدحا ، أو ذما ، أو امتنانا .

ولقد اختلف العلماء ، هل يخص العام بمقصوده أم لا ؟ إلى مذهبين:

الأول : مذهب الجمهور ، فقالوا : يبقى على عمومه ، ولا يخص بمقصوده [٢].

الثانى : مذهب المحققين من الشافعية والحنابلة والمالكية ، أنه يخص بمقصوده يقول إلكيا الهراسى [٣] : " إنه الصحيح ، وبه جزم القفال الشاشى [٤] فى كتابه ، فلا يحتج بقوله : (والذين يكنزون الذهب والفضة) [التوبة : ٣٤] على وجوب الزكاة ، ثم قال : ومن ضبط هذا الباب ، أفاده علما كثيرا ، واستراح من لا يرتب الخطاب على وجهه ، ولا يضعه

---

[١] نقله عن ابن دقيق العيد فى شرح الإلمام ١/ ٢٨٥- ٢٨٦ ، والزركشى فى البحر المحيط ٣/ ٥٨.

[٢] انظر : تيسير التحرير ١/ ٢٥٧ ، أصول ابن مفلح ٣/ ٩٧٥ ، رفع الحاجب ٣/ ٢٢٧ ، شرح تنقيح الفصول ص ٢٢١.

[٣] هو على بن محمد بن على الطبرستانى الشافعى ، عماد الدين ، شيخ الشافعية ببغداد ، من مصنفاته : " شفاء المسترشدين " و " نقض مفردات الإمام أحمد " توفى ٥٠٤ هـ.

[٤] هو محمد بن على بن إسماعيل ، القفال الكبير ، إمام الشافعية بما وراء النهر ، من مصنفاته كتاب " أصول الفقه " و " شرح الرسالة " توفى سنة ٣٦٥ هـ.

موضعه " [1].

وجزم به أيضا القاضى حسين [2] فى " تعليقه " [3] . واختاره أيضا ابن دقيق العيد ، والعز بن عبدالسلام.

واختاره أيضا مجد الدين بن تيمية [4] وحفيده تقى الدين [5] واستدل بها فى مواضع من كتابه " فتح البارى " ابن رجب الحنبلى [6] ، ونسبه إلى متقدمى المالكية القاضى عبدالوهاب ، ورجحه شهاب الدين القرافى [7].

واختلف النقل واضطرب عن الإمام الشافعى ، وسبب الخلاف عائد لاختلاف أصحابه فى استنباط هذه القاعدة تخريجا من أقواله . فالآمدى [8] نقل عنه منع العموم ، وتخصيصه بسياق المدح أو الذم ، لأن الشافعى منع التمسك بقوله تعالى : (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم) [التوبة : ٣٤] على وجوب زكاة الحلى ، مصيرا منه إلى أن العموم لم يقع مقصودا فى

---

[1] انظر : البحر المحيط ٣/ ١٩٥.

[2] هو حسين بن محمد أحمد المروذى ، أبوعلى ، شيخ الشافعية فى زمانه من تصانيفه " التعليق الكبير " و " أسرار الفقه " توفى سنة ٤٦٢ هـ . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٥/ ٢٦٠، الإعلام ٢/ ٢٥٤.

[3] انظر البحر المحيط ٣/ ١٩٦.

[4] هو عبدالسلام بن عبدالله بن تيمية الحنبلى ، أبوالبركات ، من مصنفاته " المنتقى فى أحاديث الأحكام " و " المحرر " توفى سنة ٦٥٢ هـ انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٧/ ٤٤٣ ، الأعلام ٦/٤.

[5] انظر : أصول ابن مفلح ٣/ ٩٧٥.

[6] هو زين الدين عبدالرحمن بن رجب الحنبلى ، أبو الفرج ، من مصنفاته " فتح البارى شرح صحيح البخارى " و " القواعد الفقهية " توفى سنة ٧٩٥ هـ.

[7] انظر : العقد المنظوم ٢/ ٣٨٧

[8] هو على بن محمد بن سالم التغلبى ، أبوالحسن ، سيف الدين الآمدى ، من تصانيفه " الإحكام فى أصول الأحكام " و " منتهى السؤال " توفى بدمشق سنة ٦٣١ هـ. انظر ترجمته فى شذرات الذهب ٧/ ٢٥٣، الأعلام ٤/ ٣٣٢.

الكلام ، وإنما سيق لقصد الذم والمدح [1] ، وضعف هذا الوجه تاج الدين السبكى [2] فقال: " والثابت عن الشافعى الصحيح من مذهب العموم " [3] ولعل هذا القول مأخوذ من قول للشافعى فى القديم ، فإنه ذهب فيه إلى أن النوم فى الصلاة لا ينقض الوضوء واحتج بقوله تعالى : (والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما) [الفرقان : ٦٤] ، فأخرجه مخرج المدح ، وما خرج مخرج المدح ينفى عنه إبطال العبادة [4].

والحق أن كلام الإمام الشافعى فى " الرسالة " عن السياق ، يؤيد ما نسب إليه من القول بالتخصيص ، ونقلوا عنه أيضا قوله : " الكلام مفصل فى مقصوده ، ومجمل فى غير مقصوده " [5] ، أما ما نقل عنه من مسائل مخالفة لهذه القاعدة ، فلم يكن ذلك خرقا لها ، بل لمعارض آخر ، حيث وضع العلماء ضوابط للعمل بهذه القاعدة وهى :

١- أن لا تضعف القرينة - وهى دلالة السياق - عن دلالة اللفظ على العموم ، وهذا ضابط ذكره ابن دقيق العيد فى سياق تحقيق جيد ، قال فيه : " والتحقيق عندى أن دلالته على ما لم يقصد به أضعف من دلالته على ما قصد به ، ومراتب الضعف متفاوتة ، والدلالة على تخصيص اللفظ وتعيين المقصود مأخوذ من قرائن قد تضعف تلك القرينة عن دلالة اللفظ على العموم ، والمرجع فى ذلك إلى ما يجده الناظر بحسب لفظ لفظ . . ومن

---

[1] أنظر : الإحكام فى أصول الأحكام ٢/ ١١٥.

[2] هو عبدالوهاب بن على بن عبدالكافى السبكى الشافعى ، أبونصر ، من تصانيفه " جمع الجوامع " و " رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب " توفى سنة ٧٧١هـ. انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٨/ ٣٨٠، الأعلام ٤/ ١٨٤.

[3] انظر رفع الحاجب ٣/ ٢٢٩.

[4] انظر البحر المحيط ٣/ ١٩٦.

[5] انظر البحر المحيط ٣/١٩٥.

فوائد هذه القاعدة : أن ما كان غير مقصود ، يخرج عنـــه بدليـــل قريـــب الحال، لا يكون فى مرتبة الذى يخرج به عن العموم المقصـــود ، ومراتـــب الضعف - كما قدمناه - فيما لم يقصد من اللفظ متفاوتة ، ومن بعيدهـــا مـــا كان فى حكم الطوارئ والعوارض التى لا يكاد يستحضرها من يجوز عليـــه الغفلة عنها " [1].

لذلك من ظن أن هذه القاعدة يعمل بها على الإطلاق ، فقد وهـــم- لا سيما وأن دلالة السياق ، دلالة ذوقية ، يختلف الأخذ بها باختلاف الأفـــهام والمدارك ، ولعل هذا ما حمل الإمام الشافعى وغيره على ترك العمل بـــهذه القاعدة فى بعض المواضع .

٢- أن لا يعارضه عموم آخر خال من المدح أو الذم ، وهذا ضـــابط يكـــاد يجمع عليه الأصوليون . فإذا عارضه قدم عليه ، لأنه متفق عليه ومثالـــه قوله تعالى : (حرمت عليكم أمهاتكم . .) [النساء : ٢٣] مع قوله تعـــالى : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع فإن خفتم ألا تعدلـــوا فواحدة أو ما ملكت) [النساء : ٦] فالآية الأولى ســـيقت لبيـــان أعيـــان المحرمات ، فقدمت على الثانية التى سيقت للامتنان بإباحة الـــوطء بملـــك اليمين ، لذلك رد الحنابلة على داود الظاهرى [2] .

٣- وهذا الضابط ذكره عز الدين بن عبدالسلام ، ففصـــل بينمـــا إذا كـــان المتقدم شرطا أم لا ، فقال : " ويتعين أن يستثنى من غير هذه القـــاعدة، إذا كان المتقدم شرطا ، كقوله تعالى : (إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابيـــن غفورا) [الإسراء : ٢٥] فإنه يتعين أن الوعد بالغفران ها هنـــا مختـــص

---

[1] انظر : شرح الإلمام ١/ ٢٨٣- ٢٨٤

[2] هو داود بن على بن خلف الأصبهانى . أبوسلمان ، أحد الأئمة المجتهدين ، وإمام أهل الظاهر ، توفـــى سنة ٢٧٠هـ.

بمن تقدم ذكره من المخاطبين فى قوله تعالى: (إن تكونوا) ولا يعـم هـذا الحكم الخلائق ، ولا جميع الأمم الماضية ، بسـبب أن التعـاليق اللغويـة أسباب ، والجزاءات المترتبة عليها مسببات، والمسبب ناشئ عن سـببه ، وصلاحنا نحن لا يكون سببا لمغفرة ذنوب الأمم السالفة فى عادة الله تعـالى فى خلقه ، وأن صلاح كل أمة يختص بها ، ولا يتعدى إصلاح أحد لغيره إلا أن يكون له فى ذلك سبب أو معونة ، لقوله تعالى : (وأن ليس للإنسان إلا ما سعى) [النجم : ٣٩] وقوله ﷺ : " إذا مات ابن آدم انقطع عملـه إلا من ثلاث: صدقة جارية ، أو علم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعـو لـه " (١) فإذا لم يكن شرطا فالصحيح الحمل على العموم " (٢) ، ولم أقف على أحـد وافق العز على هذا التفصيل غير الأصفهانى (٣) فقال : " وهـذا التفصيـل حسن لا بأس به " (٤).

هذه هى الضوابط التى اشترطها الأصوليون للعمل بهذه القـاعدة ، فإذا خالف الإمام الشافعى العمل بهذه القاعدة فى بعـض المسـائل فذلـك لتخلف بعض هذه الضوابط ، لذلك من أثبت نسبة القول بهذه القاعدة للإمـام فله حجة ، وهو كلام الشافعى فى " الرسالة " عن السياق ومن نفاه ، فـهو المطالب بالدليل .

ثم يبقى إشكال لا يزول إلا بإثبات مذهب ثالث لهذه القـاعدة ، لـم أقف على أحد ذكره ، وتقرير الإشكال : أن القائلين بعدم اعتبـار مقصـود الكلام ، وأنه لا يخصـص عمـوم اللفـظ ، - وهـم الحنفيـة وجمـهور

---

(١) أخرجه مسلم فى صحيحه ، كتاب الوصية ، باب وصول الصدقات إلى الميت رقم (١٦٣١) .

(٢) نقله عنه القرافى فى العقد المنظوم ٢/ ٣٨٧- ٣٨٨.

(٣) هو محمد بن محمود بن محمد عباد العجلى الشافعى ، أبوعبدالله ، شمس الدين ، من مصنفاته " الكاشف عن المحصول " و " غاية المطلب " توفى سنة ٦٨٨ هـ.

(٤) انظر الكاشف ٤/ ٥٩٣.

المتكلمين - قد بنوا مسائل عظيمة فى باب الوقف ، والإيمان ، والطلاق ، اعتبر فيها مقاصد الخلق ، فخصصوا بها العموم ، وعمموا بها الخصوص، فقد نقل عن الغزالى [١] - رحمه الله - فى كتابه " الفتاوى " أن المقاصد تعتبر ، يعنى مقاصد الواقفين [٢].

ونقل التاج السبكى عن الرافعى [٣] مسائل فى الطلاق خص فيها عموم اللفظ بمقاصد المتكلمين [٤] وتفريع هذه المسائل على هذه القاعدة لا يتم ، مع القول بعدم حجيتها ، إلا إذا قلنا بمذهب ثالث يفصل بين كلام الشرع ، وكلام الخلق ، فتجرى القاعدة فى الثانى دون الأول . ويؤيد هذا التفصيل ما نقله الزركشى عن بعض العلماء من استشكالهم لهذه المسألة ، بأنها لا تتصور فى كلام الله المنزه عن الغفلة ، لأن القائل بعدم دخول الصور غير المقصودة فى لفظ العموم ، قائل بعدم خطورها على البال ، وهو لا يُتصوَّر فى حق الله ، وإنما بالنسبة لنا [٥].

وبعد أن تبيَّن لنا أقوال العلماء فى هذه القاعدة ، وتقريرات الأئمة نقدم بعض المسائل المفرّعة عنها :

---

[١] هو محمد بن محمد بن محمد الغزالى الطوسى الشافعى ، أبوحامد ، حجة الإسلام ، من مصنفاته " المستصفى " و " إحياء علوم الدين " توفى سنة ٥٠٥ هـ. انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٥/ ١٨ ، الأعلام ٧/ ٢٢.

[٢] نقل ذلك الزركشى فى البحر المحيط ٣/ ٥٩.

[٣] هو عبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم الرافعى ، أبوالقاسم ، إمام الدين ، من تصانيفه: " الوجيز " و " الشرح الكبير " توفى سنة ٦٢٣ هـ. انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٧/ ١٨٩ ، الأعلام ٤/ ٥٥.

[٤] انظر الأشباه والنظائر ٢/ ١٣٥.

[٥] انظر فى هذا الإشكال وجواب الزركشى عليه فى البحر المحيط ٣/ ٥٩.

١ – استدل تقى الدين بن تيمية بهذه القاعدة ، فى معرض رده على الرافضى الذى زعم أن أبابكر منع فاطمة [١] – رضى الله عنهما – بإرثها ، مستدلا بقوله ﷺ : " نحن معاشر الأنبياء لا نورث ، ما تركناه صدقة " [٢] وقد خالف أبوبكر عموم قوله تعالى : (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين) [النساء : ١١] وقد أجاب رحمه الله بأجوبة منها : " أن هذه الآية لم يقصد بها بيان من يورث ، ولا بيان صفة المورث والوارث ، وإنما قصد بها أن المال الموروث يقسم بين الوارثين على هذا التفصيل . . ولهذا لو كان الميت مسلما وهؤلاء كفارا ، لم يرثوا باتفاق المسلمين ، وكذلك لو كان كافرا وهؤلاء مسلمين لم يرثوا بالسنة وقول جماهير المسلمين . وحينئذ فالآية لم تبين من يورث ومن يرثه ، لم يكن فيها دلالة على كون غير النبى ﷺ يرث أو لا يورث ، فلأن لا يكون فيها دلالة على كونه هو يورث بطريق الأولى والأحرى " [٣].

٢ – وعمل بها ابن رجب الحنبلى عند شرحه لحديث : " أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلى " وفيه : " وجعلت لى الأرض مسجدا وطهورا، وأيما رجل من إمتى أدركته الصلاة فليصل " [٤] وهذا الحديث سيق مساق الامتنان ، فلحقه الخلاف ، فاستدل بعمومه بعض الناس على الصلاة فى المقابر ، والاعطان ، والحمام ، وغير ذلك وخصه آخرون بسياقه ، فقال

---

[١] هى فاطمة بن رسول الله ﷺ ، سيدة نساء العالمين ما عدا مريم بن عمران ، أمها خديجة بنت خويلد ، تزوجت بعلى رضى الله عنهما ، وتوفيت بعد أبيها بستة أشهر. انظر ترجمتها فى : أسد الغابة ٢١٦/٧.

[٢] أخرجه البخارى فى صحيحه ، كتاب الإيمان ، باب دعاؤكم رقم (٨) .

[٣] انظر منهاج السنة ٤/ ٢١٦– ٢١٧.

[٤] الحديث أخرجه البخارى فى كتاب الصلاة ، باب قول النبى ﷺ: " جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا " رقم (٤٣٨) عن جابر بن عبدالله رضى الله عنه .

ابن رجب : " إنما خرج الكلام لبيان أن هذه الأمة خصت عن الأمم بأنهم يصلون فى غير المساجد المبنية للصلاة فيها ، فيصلون حيث أدركتهم الصلاة من الأرض ، فى مسجد مبنى وغير مبنى ، فالأرض كلها لهم مسجد، ما بنى للصلاة وما لم يبن . . وهذا يرجع إلى أن العموم إذا سيق لمعنى خاص ، عم ما سيق له من ذلك المعنى دون غيره مما لم يسق الكلام له ومن الناس من يأخذ بعموم اللفظ والأظهر الأول ، وليس هذا تخصيص العموم بسببه الخاص ، فإن الشارع قد يريد بيان حكم عام يدخل فيه السبب وغيره ، بخلاف ما إذا ظهر أنه لم يرد من العموم إلا معنى خاص سيق له الكلام ، فإنه يظهر أن غير ما سيق له غير مراد من عموم كلامه ، والله أعلم " [1].

(جـ) العام إذا كان فى سياق المدح أو الذم

وهذه المسألة فرد من أفراد مسألة قصر العام على مقصوده، السالفة وتكرار لها ، وأفردتها بالذكر تقليدا لبعض الأصوليين كالسبكى فى " جمع الجوامع " والزركشى فى " البحر " وإلا فأغلبهم يكتفى بذكر أحدهما عن ذكر الآخر .

والذى نبه إلى هذا تاج الدين السبكى فى " رفع الحاجب " فقال : " ليست المسألة مقصورة على ما سيق للمدح والذم ، بل هى عامة فى كل ما سيق لغرض " [2] ، لذلك عاب الزركشى على من ذكر المسألتين فى كتابه من غير الإشارة إلى هذا التنبيه [3].

---

[1] انظر فتح البارى لابن رجب ٢/ ٤٤٤- ٤٤٥.

[2] انظر : رفع الحاجب ٣/ ٢٢٦.

[3] انظر : البحر المحيط ٣/ ٥٩.

ووجه كونها تكرارا : أن مسألة دخول الصور غير المقصودة في العام ، إذا قامت قرينة على عدم قصد صورة ، أو صور باللفظ العام ، والسياق للمدح أو الذم قرينة من القرائن التي تقوم على ذلك ، فكانت داخلة في ترجمة مسألة غير المقصودة .

ولقد تكلف ابن أبي شريف [1] بجواب يمنع كونها تكرارا فقال : " ويجاب بمنع كون سياق المدح أو الذم عند المخالف قرينة على عدم الدخول في العام ، بل المخالف هنا يدعي أن سياق المدح أو الذم قرينة صارفة عن قصد التعميم باللفظ أصلا ، فهو ينفي العموم هنا عن اللفظ كما يدل عليه استعماله المنقول في الأحكام والمحصول [2]. والمخالف في مسألة غير المقصودة ، موافق على أن اللفظ عام فيما سواها ، مدع أن القرينة قامت على عدم دخول غير المقصودة في العام ، فظهر تغاير ترجمتي المسألتين من غير تكرار " [3].

وهو ما يعني استعمال الآمدي والرازي للمنقول من قوله تعالى : (وَالَّذِين يَكنِزُونَ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ الله فَبَشِّرهُم بِعَذَاب أَلِيمٍ) [التوبة : ٣٤] ، لكن لا يظهر من كلامهم أنهم عنوا أن العام غير مقصود باللفظ أصلاً بدليل أن صاحب المحصول قال في صدر كلامه : " قصد المتكلم بخطابه إلى المدح أو إلى الذم لا يوجب تخصيص العام " ومعناه أنه عام أصلاً ، لكن الخلاف في سياق المدح أو الذم هل يخصّص هذا العام أم لا ؟

---

[1] هو محمد بن محمد بن أبي شريف المقدسي الشافعي ، كمال الدين ، أبوالمعالي ، من تصانيفه : " الدرر اللوامع بتحرير جمع الجوامع " و " الفرائد في حل شرح العقائد " توفي سنة ٩٠٦ هـ. انظر ترجمته في: شذرات الذهب ١٠/ ٤٣ ، الأعلام ٧/ ٤٣.

[2] انظر : الإحكام ٢/ ١١٥، المحصول مع شرحه الكاشف ٤/ ٥٩١.

[3] انظر : الدرر اللوامع ، مخطوط ، ١٥١، ١٥٢.

ثم إذا أسلمنا بنفى العموم من هذه الآية أصلاً ، فهو مجرد مثال أتى به الرازى والآمدى لتصوير المسألة ، وإلا فهناك من الأمثلة ما يُقرُّ المخالف بعمومها وقد سيقت مساق المدح أو الذم ، أرأيت إلى قوله تعالى : (قَد أفلَحَ المُؤمِنُونَ . الَّذِينَ هُم فِي صَلاتِهِم خَاشِعُونَ) إلى قوله : (وَالَّذِينَ هُم لِفُرُوجِهِم حَافِظُون . إلا عَلَى أزواجِهِم أو مَا مَلَكَت أيمانُهُم فَإنَّهُم غيرُ مَلُومينَ) [المؤمنون : ١- ٦] فسياقها سياق المدح ، والمخالف مقرّ بعموم قوله تعالى : (أو مَا مَلَكَت أيمانُهُم) ، وهو يعمُّ ملك اليمين ، سواء الأخت وغيرها ، وقد يستدل بها على جواز الجمع بين الأختين بملك اليمين ، لكن ترك هذا العام ، لعام لم يسق لمدح أو ذم وهو قوله تعالى : (وَأَن تَجمعُواْ بَينَ الأُختَينِ) [1] [النساء : ٢٣] وهذا ما فهمه المحققون من كلام الآمدى ، لذلك أورد القرافى كلام الآمدى فى هذه المسألة فى موضعين من كتابه " العقد المنظوم " فى باب صيغ العموم [2] ثم فى باب ما ظَنَّ أنه من مخصصات العموم [3] ، فدلّ على أن العام فى سياق المدح أو الذم مقصود أصلاً ، لكن هل يخُصُّ بمقصوده أم لا ؟ هذا موطن الخلاف .

ثم إن ابن أبى شريف ساق هذا الجواب رداً على الزركشى على اعتراضه على صاحب " جمع الجوامع " لتكراره هذه المسألة ، ويظهر والله أعلم أنه لم يطَّلع على كتاب المصنف الآخر وهو " رفع الحاجب " فقد ذكر فيه هذا التنبيه .

---

[1] انظر هذا المثال وغيره فى البحر المحيط ٣/ ١٩٧، رفع الحاجب ٣/ ٢٢٥.

[2] ١/ ٥٦٢.

[3] ٢/ ٣٨٦.

هذا ما تقرر فى هذه المسألة ، فكل ما قيل من خلاف فى المسألة السابقة ، يقال هنا من غير فرق ، والله أعلم .

خامسا : أثر دلالة السياق فى بيان المجمل وتعيين المحتمل

وأعنى بالمجمل هنا ، المجمل فى اصطلاح الأصوليين وهو : " ما تردد بين محتملين فأكثر على السواء " [(١)] ، وقد سبق فى كلام الأئمة القائلين بدلالة السياق ، أنها مبينة للمجمل ومعينة للمحتمل ، أرأيت إلى قوله ﷺ : " الخالة بمنزلة الأم " ، وهذه المنزلة التى أشار إليها النبى ﷺ تتردد بين أكثر من احتمال إما يكون بمعنى الحنو والشفقة ، أو منزلة الأم فى الحقوق كالنفقة والميراث ونحوه ، وبالثانى أخذ أصحاب التنزيل ، فزعموا أن الخالة ترث كما أن الأم ترث [(٢)] ، وهو احتمال وارد إذا استبعدت سياق الحديث ، ولكن انظر إلى سياق الحديث الذى رواه البراء بن عازب [(٣)] رضى الله عنه قال : " خرج رسول الله ﷺ من مكة فتبعتهم ابنة حمزة [(٤)] تنادى : يا عم ، فتناولها على فأخذ بيدها ، وقال لفاطمة : دونك ابنة عمك ، فاحتملتها ، فاختصم فيها على وزيد [(٥)] وجعفر [(٦)]، فقال

---

(١) انظر هذا التعريف فى شرح الكوكب المنير ٣/ ٤١٤.

(٢) انظر : الأشباه والنظائر ٢/ ١٣٥ ، فتح البارى لابن حجر ٧/ ٥٠٦.

(٣) البراء بن عازب بن الحارث الأنصارى الأوسى ، أبوعمارة ، استصغر فى غزوة بدر ، وشهد أحدا توفى سنة ٧٢ هـ.

(٤) حمزة بن عبدالمطلب بن هاشم القرشى ، عم رسول الله ﷺ، أسد الله وأسد رسوله ، شهد بدرا واستشهد فى أحد . انظر ترجمته فى إصابة ١/ ٣٥٣.

(٥) زيد بن حارثة الكلبى ، أبوأسامة ، مولى رسول الله ﷺ وحبه ، شهد بدرا ، واستشهد فى عزوة مؤتة سنة ٨هـ. انظر ترجمته فى : الإصافة ٢/ ٥٦٣.

(٦) جعفر بن أبى طالب ، أبوعبدالله ن هاجر الهجرتين ، استشهد فى غزوة مؤتة سنة ٨هـ. انظر ترجمته فى: الإصابة ١/ ٢٣٧.

على : أنا أحق بها ، وهى ابنة عمى . وقال جعفر : ابنة عمى وخالتها تحتى ، وقال زيد : ابنة أخى ، فقضى بها النبى ﷺ لخالتها ، وقال الخالة بمنزلة الأم ، وقال لعلى ، أنت منى وأنا منك ، وقال لجعفر : أشبهت خلقى وخلقى ، وقال لزيد : أنت أخونا ومولانا " [1] ، يقول ابن دقيق العيد : " سياق الحديث يدل على أنها بمنزلتها فى الحضانة ، وقد يستدل بإطلاقه أصحاب التنزيل على تنزيلها منزلة الأم فى الميراث ، إلا أن الأول أقوى ، فإن السياق طريق إلى بيان المجملات ، وتعيين المحتملات ، وتنزيل الكلام على المقصود منه " [2].

ومن الأمثلة التى تلحق بهذا المبحث : ما وقع الخلاف فى تفسير قوله تعالى : (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) [البقرة : ١٤٥] فنقل عن مجاهد [3] والشافعى وغيرهم أن المراد بقوله :"وجه الله": قبلة الله [4] ، فظن من ظن أن فى هذا تأويل الوجه بمعنى القبلة ، ولما كان هذا الاحتمال ، لا يساعده سياق الآية رد ابن تيمية على ذلك بقوله : " ومن عدها فى الصفات فقد غلط ، كما فعل طائفة ، فإن سياق الكلام يدل على المراد حيث قال : (ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله) [البقرة : ١٤٥] والمشرق والمغرب الجهات ، والوجه هو الجهة ، يقال : أى وجه تريده ؟ أى : أى جهة ؟ وأنا أريد هذا الوجه ، أى : هذه الجهة ، كما قال تعالى : (ولكل وجهة هو موليها) [البقرة : ١٤٨] ولهذا قال :

---

[1] أخرجه البخارى فى كتاب المغازى ، باب عمرة القضاء ، رقم (٤٢٥١).

[2] انظر : إحكام الأحكام ٤/ ٨٢، ٨٣.

[3] هو مجاهد بن جبر ، أبوالحجاج المكى ، تابعى ، شيخ القراء والمفسرين ، أخذ التفسير عن ابن عباس رضى الله عنهما ، توفى سنة ١٠٣ هـ. انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٢/ ١٩، الأعلام ٥/ ٢٧٨.

[4] انظر : تفسير الطبرى ١/ ٥٤٩ ، تفسير ابن كثير ١/ ٣٩١.

(فأينما تولوا فثم وجه الله) أى : تستقبلوا وتتوجهوا ، والله أعلم " [1].

سادسا : أثر دلالة السياق فى كلام الخلق .

قال مجد الدين بن تيمية عن هذا المبحث : " هــذا الفصــل عظيــم الفائدة خصوصاً فى الإيمان وكلام الخلق " [2] . وهو شبيه بمسألة " دخــول الصور غير المقصودة فى لفظ العموم " ، فهو يجــرى أيضــاً علــى كــلام الخلق، من أهل الحق وأهل الباطل ، فاللفظ الخاص قد ينتقــل إلــى معنــى العموم بالإرادة ، والعام قد ينتقل إلى الخصوص بالإرادة ، وهذا لا يعــرف إلا بسياق الكلام ، أرأيت إلى رجل دُعى إلى غداءٍ فقال : والله لا أتغــذى ، فهذه ألفاظ عامة نقلت إلى معنى الخصوص بإرادة المتكلم ، التــى يقطــع السامع عند سماعها أنه لم يرد النفى العام إلى آخر العمر ، لذلك بنى كثــير من الفقهاء - لا سيما الحنابلة - مسائل عظيمة على هذه القاعدة ، وقد عقد ابن رجب فى " قواعده " فصلاً خاصاً لهذه المسائل [3] ، وعنون لــها تــاج الدين السبكى فــى " منــع الموانــع " بقولــه : هــل العــبرة بــ الملفوظ أم بالمقصود [4] ؟ ونقل عن الغزالى أنه يعتبر المقاصد فى كــلام الواقفيــن فيُخصَّص بها العموم ، ويعم بــها الخصــوص ، وإليــك بعــض المســائل المخرّجة على معرفة دلالة السياق :

---

[1] انظر : مجموع الفتاوى ٣/ ١٩٣.

[2] انظر المسودة ص ١٠٣.

[3] انظر : تقرير القواعد ٢/ ٥٩١.

[4] انظر : منع الموانع ص ٥٠٠.

١- وهذه مسائل ذكرها محمد بن الحسن [١] فى " السير الكبير " فقال : لو قال مسلم لحربى محصور : انزل ، كان آمناً . ولو قال انزل إن كنت رجلاً ، فنزل ، كان فيئاً .

ولو قال له الحرابى المأسور فى يده : الأمان ، وقال المسلم فى جوابه : الأمان ، الأمان ، كان آمناً ، حتى لو أراد قتله بعد هذا فعلى أمراء الجيش أن يمنعوه من ذلك ، ولا يصدقونه فى قوله : أردت رد كلامه ، ولو قال : الأمان ، الأمان ستعلم ما تلقى ، أو قال : الأمان الأمان تطلب ، أو قال : لا تعجل حتى ترى ، لم يكن ذلك أماناً بدلالة سياق النظم [٢].

٢- نقل تاج الدين السبكى عن الرافعى ما يفيد ذلك فقال : ومن نظر إلى السياق ما فى فروع الطلاق من الرافعى أنه لو قال لزوجته : إن علمت من أختى شيئاً ولم تقوليه فأنت طالق ، فتنصرف إلى ما يوجب ريبة ، ويوهم فاحشة ، دون ما لا يقصد العلم به ، كالأكل والشرب [٣].

المصادر والمراجع

- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام ، لتقى الدين محمد بن على بن وهب القشيرى الشهير بابن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت.
- الإحكام فى أصول الأحكام ، لسيف الدين على بن محمد الآمدى (ت ٦٣١هـ) ، دار الفكر ١٤٠١ هـ.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، لمحمد بن على الشوكانى (ت١٢٥٥هـ) ، دار المعرفة ، بيروت .
- أسد الغابة فى معرفة الصحابة ، لعز الدين بن الأثير الجزرى (ت ٦٣٠) ، تحقيق على معوّض - عادل عبدالموجود ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان .

---

[١] هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيبانى أبوعبدالله ، ناشر علم أبى حنيفة ، تولى القضاء فى عهد الرشيد ، من مصنفاته : " المبسوط " و " الجامعة الكبير " توفى سنة ١٨٩هـ.

[٢] نقله عنه السرخسى فى أصوله ١/ ١٩٣.

[٣] الأشباه والنظائر ٢/ ١٣٥- ١٣٦.

- الأشباه والنظائر ، لتاج الدين عبدالوهاب السبكي (ت ٧٧١ هـ) ، دار الكتب العلمية، بيروت .
- الإصابة في تمييز الصحابة ، لشهاب الدين أحمد بن حجـــر العســقلاني (ت ٨٥٢ هـ) دار صــادر ، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٢٨ هـ.
- أصول السرخسي ، لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي (ت ٤٩٠ هـ)، دار المعرفة، بيروت – لبنان.
- أصول ابن مفلح ، لشمس الدين محمد بن مفلح المقدســي (ت ٧٦٣هـ) ، تحقيــق : الدكتــور فــهد السدحان ، مكتبة العبيكان ، الرياض ١٤٢٠ هـ.
- الأعلام ، لخير الدين الزركلي ، الطبعة الثامنة ، دار العلم للملايين ، بيروت ـ لبنان.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين ، لشمس الدين محمد بن أبي بكر المعروف بـــابن قيــم الجوزيــة (ت٧٥١ هـ) ، دار الجيل ، بيروت ـ لبنان.
- البحر المحيط في أصول الفقه ، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ) راجعه : الدكتـــور عمر الأشقر ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، الكويت ١٤٠٩ هـ.
- التعريفات ، لعلي بن محمد بن علي الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) ، دار الكتب العربي .
- تفسير الفخر الرازي ، لفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) ، دار الفكر ، بيروت.
- تفسير الطبري ، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- تفسير ابن كثير ، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي (ت ٧٧٤ هـ) ، تحقيق : ساهي الســـلامة ، دار طيبة للنشر ، السعودية.
- تقرير القواعد وتحرير الفوائد ، لزين الدين عبدالرحمن بن رجـــب الحنبلـــي (ت٧٩٥هـ) ، تحقيــق : أبوعبيدة مشهور بن حسن آل سليمان ، الناشر : دار بن عفان ، الخبر ـ السعودية.
- تيسير التحرير على كتاب التحرير لابن الهمام (ت ٨٦١ هـ) ، لمحمد أمين المعروف بأمير بادشـــاه ، دار الفكر .
- جمع الجوامع مع حاشية البناني على شرح الحلال ، لتاج الدين عبدالوهاب الســـبكي (ت ٧٧١ هـ) ، دار الفكر ، ١٤٠٢ هـ.
- الدرر اللوامع في تحرير جمع الجوامع ، للكمال محمد بن أبي شريف الشافعي (ت٩٠٦ هـ) ، مخطوط في مركز البحوث وإحياء التراث ، جامعة أم القرى رقم ٩٦.
- دلائل الإعجاز ، لعبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) ، تحقيق : الشيخ محمود محمد شـــاكر ، مكتبــة الخانجي ، القاهرة .
- الرسالة ، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) ، تحقيق : خالد العلمي ، زهير الكبـــي ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ، لتاج الدين عبدالوهاب بـــن علـــي الســبكي (ت٧٧١ هـ) ، تحقيق: علي معوض ـ عادل عبدالموجود ، عالم الكتب ، بيروت ١٤١٩ هـ.
- زاد المسير في علم التفسير ، لأبي الفرج جمال الدين عبدالرحمن بن الجوزي (ت٥٩٧ هـ) ، المكتــب الإسلامي ، بيروت .

- سنن أبى داود مع شرحه عون المعبود ، لأبى داود سليمان بن الأشعث السجستانى (ت ٢٧٥ هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان .
- سنن الترمذى مع شرحه عارضة الأحوذى ، لأبى عيسى محمد بن عيسى الترمذى (ت ٢٧٥ هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٤١٨ هـ.
- شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، لشهاب الدين عبدالحى بن العماد الحنبلى (ت١٠٣٢ هـ) ، تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط ، دار ابن كثير ، دمشق ، بيروت .
- شرح الإلمام بأحاديث الأحكام ، لتقى الدين محمد بن على بن وهب القشيرى الشهير بابن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ) ، تحقيق : عبدالعزيز محمد السعيد ، دار أطلس ١٤١٨ هـ.
- شرح الكوكب المنير فى أصول الفقه ، لمحمد بن أحمد بن النجار الحنبلى (ت ٩٧٢ هـ)،تحقيق: الدكتورمحمد الزحيلى،والدكتور نزيه حماد،مركز البحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى،مكة المكرمة
- صحيح البخارى مع شرح فتح البارى ، لمحمد بن إسماعيل البخارى (ت ٢٥٦ هـ) دار صادر .
- صحيح مسلم مع شرح النوى ، لأبى الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى (ت٢٦١هـ)، دار إحياء التراث العربى ، بيروت.
- العقد المنظوم فى الخصوص والعموم ، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافى (ت٦٨٢ هـ) ، تحقيق: الدكتور أحمد الختم عبدالله ، المكتبة المكية ١٤٢٠ هـ.
- فتح البارى شرح صحيح البخارى ، لأحمد بن على بن حجر العسقلانى (ت٨٥٢هـ)، تحقيق : الشيخ عبدالعزيز بن باز ، الشيخ محمد فؤاد عبدالباقى ، دار الفكر .
- فتح البارى فى شرح صحيح البخارى ، لأبى الفرج عبدالرحمن بن رجب الحنبلى (ت ٧٩٥ هـ) ، تحقيق : طارق عوض الله محمد ، دار ابن الجوزى .
- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ، لعبد العلى محمد بن نظام الدين الأنصارى (ت١٢٢٥ هـ) ، مطبوع بذيل المستصفى ، دار العلوم الحديثة ، بيروت .
- الكاشف عن المحصول فى علم الأصول ، لأبى عبدالله محمد بن عباد الأصفهانى (ت ٦٥٣ هـ) ، تحقيق:عادل عبدالموجود وعلى معوض،الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان.
- لسان العرب، لأبى الفضل جمال الدين محمد بن منظور المصرى (ت ٧٧١ هـ)، دار صادر ، بيروت.
- المحصول فى علم الأصول ، لفخر الدين محمد بن عمر الرازى (ت ٦٠٦ هـ) ، تحقيق : الدكتور طه جابر العلوانى ، مطبعة الفرزدق ، الرياض ١٣٩٩ هـ.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، لأحمد بن عبدالسلام بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) جمع وترتيب : الشيخ عبدالرحمن بن قاسم النجدى .
- المحلى ، لأبى محمد على بن أحمد بن حزم (ت ٤٥٦ هـ) ، دار الفكر .
- المزهر فى علوم اللغة وأنواعها ، لجلال الدين السيوطى (ت ٩١١ هـ)، دار الجيل ، بيروت .
- المستصفى من علم الأصول ، لأبى حامد محمد بن محمد الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) ، دار العلوم الحديثة ، بيروت .

- المسودة فى أصول الفقه ، لمجد الدين عبدالسلام بن عبدالله بن تيمية وشهاب الدين عبدالحليم بن عبدالسلام بن تيمية وشيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية، مطبعة المدنى ، المؤسسة السعودية ، بمصر.
- منع الموانع عن جمع الجوامع ، لتاج الدين عبدالوهاب السبكى (ت ٧٧١ هـ) ، تحقيق : د. سعيد بن على الحميرى ، دار البشائر الإسلامية، بيروت ـ لبنان .
- منهاج السنة النبوية ، لتقى الدين أحمد بن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) ، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم.
- نظم الدّرر فى تناسب الآيات والسور ، لبرهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعى (ت٨٨٥ هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- نفائس الأصول فى شرح المحصول ، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافى (ت٦٨٤ هـ) ، تحقيق : عادل عبدالموجود ـ على معوض ، مكتبة نزار الباز ، مكة المكرمة .

أقسام حمل المُطْلق على المقيّد

د. مختار بابا آدو *

اختلف علماء أصول الفقه اختلافاً كبيراً فى موضوع حمل المطلق على المقيد ، واضطرب العزو إليهم فى المصادر الأصولية، لذلك فقد اخترت بحث هذا الموضوع لنقف على أقوال علماء الأصول فيه من كتبهم نفسها ، لكى نتبين الصحيح من المزيف . وقد توخيت فى ذلك الموضوعية مع ملاحظة عدم إقرار هذا البحث من قبل بالدراسة .

معنى حمل المطلق على المقيد : أن يراد بالمطلق ما هو المراد بالمقيد - على وجه البيان - فيصير النصان بمنزلة نص واحد [١].

* أستاذ مساعد بقسم الشريعة – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة أم القرى – مكة المكرمة.

[١] انظر حاشية محمد الإزميرى على مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول لمنلاخسرو: ٢/ ١١٩.

المطلق : اسم مفعول ، من أطلق الشئ ، إذا خلى سبيله ، ومادة (ط ل ق) تدل على التخلية والانفكاك من كل ما يمنع ، أو يحد من الحركة الاختيارية من العقال والوثاق ، ونحو ذلك بالنسبة للحيوان ، يقال : أطلقت البعير من عقاله ، وأطلقت الأسير من أسره ، إذا خليت سبيله [١].

قال ﷺ لأهل مكة يوم الفتح : " اذهبوا فأنتم الطلقاء " [٢]. جمع طليق ، لأن فعيلاً تجمع على فعلاء ، إذا كان صفة لمذكر عاقل ، بمعنى فاعل غير مضاعف ولا معتل اللام ، قال ابن مالك فى الخلاصة :

ولكريم وبخيل فعلا كذا لما ضاهاهما قد جعلا [٣]

وقد عرف علماء أصول الفقه المطلق بتعريفات متعددة ، وبعضها فيه اختلاف ، ويبدو أن سبب اختلافهم ، هو اختلافهم فى المطلق ، هل هو النكرة ، أو بينهما فرق .

قال ابن الحاجب [٤] : المطلق ما دل على شائع فى جنسه . وسبقه الآمدى [٥] فقال هو اللفظ الدال على مدلول شائع فى جنسه، مثل رجل ،

---

[١] انظر : لسان العرب ، مادة (طلق).

[٢] انظر: سيرة ابن هشام مع الروض الأنف ، لأبى القاسم عبدالرحمن بن الخطيب السهيلى : ٤: ٩٤.

[٣] انظر : شرح ألفية ابن مالك لابنه بدر الدين محمد بن محمد بن مالك المعروف بابن الناظم ، ص ٣٠٧، منشورات ناصر خسرو ، بيروت .

[٤] عثمان بن عمر بن أبى بكر ، أبوعمرو ، جمال الدين الشهير بابن الحاجب المالكى، كان أبوه حاجباً للأمير عزالدين يوسك الصلاحى ، برع فى العلوم وأتقنها غاية الإتقان ، له مؤلفات منها فى الأصول منتهى السول والأمل ، اختصره فى المنتهى ، وهو الذى اشتغل العلماء به ، ولد سنة ٥٧٠هـ ، وتوفى سنة ٦٤٦ هـ . انظر : الفتح المبين فى طبقات الأصوليين : ٢/ ٦٥ ، لعبد الله المراغى .

[٥] على بن أبى على محمد بن سالم ، أبوالحسن الفقيه الأصولى ، سيف الدين الآمدى ، نشأ حنبليا ثم انتقل شافعيا ، له مؤلفات منها فى الأصول الإحكام فى أصول الأحكام، اختصره فى منتهى السول فى الأصول ، توفى سنة ٦٣١ هـ (انظر الفتح المبين : ٢/ ٥٧).

ودينار ، يعنى أن المطلق حصة من الجنس ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت أمر مشترك من غير تعيين ، وهناك تعريفات أخرى متفقة فى المعنى مع هذا التعريف .

فاحترز بقيد الدلالة على المهملات ، وبقية الشيوع عن المعارف كلها من الأعلام ، وأسماء الإشارة ، والمحلى بالألف واللام ، وغيرها ، لما فيها من التعيين ، إما شخصاً نحو زيد ، وهذا ، أو حقيقة نحو الرجل ، وغيرها من بقية المعارف ، ويخرج من المحلى بلام التعريف المعهود الذهنى ، نحو : - اشتر اللحم - فهو من المطلق ، لأنه دال على الفرد المنتشر ، وهو الشائع فى جنسه ، كما يخرج بقيد الشيوع فى الجنس أيضاً، الألفاظ الدالة على الاستغراق نحو : الرجال ، والنكرة فى سياق الإثبات بعد لفظة (كل) نحو كل رجل ، وفى سياق النفى نحو (لا رجل فى الدار) ونحوهما ، إذ يخرجهما الاستغراق الذى اكتسباه من تقدم (كل ، والنفى) عليهما من الشيوع فى الجنس ، كما تخرج الضمائر أيضاً ، لأنها لا يفهم منها عند الاستعمال أى معين ، نحو أنت ، وهو ، بخلاف رجل ، فإنه لا يفهم منه معين [1].

وقد عرف المطلق بعض آخر من العلماء تعريفاً مغايراً للتعريف الأول ، فقال :

---

[1] انظر : الإحكام فى أصول الأحكام : ٣/٣ ، تأليف على بن أبى على محمد ، سيف الدين الآمدى ، مختصر المنتهى مع شرحه للعضد الإيجى : ٢/ ١٥٥ ، تأليف عثمان بن عمر ، جمال الدين بن الحاجب، مسلم الثبوت لمحب الله بن عبدالشكور مع شرحه فواتح الرحموت لعبد العلى الأنصارى : ١/ ٣٦٠.

المطلق ، هو : الدال على الماهية بلا قيد [١] ، يعنى من وحدة ، وتعيين خارجى ، أو ذهنى ، والماهية تشمل الجنس ، والنوع ، والصنف ، نحو : حيوان ، وإنسان ، وعرب.

واحترز بقوله : بلا قيد عن المعرفة لأنها تدل على الذات مع وحدة معينة ، وعن النكرة لأنها تدل عليها مع وحدة غير معينة، فالمطلق لا يدل على شئ ، من غير الماهية ، وإن تحققت فى الواقع [٢] .

هل يوجد فرق بين المطلق والنكرة ؟

إذا تأملنا فى تعريفات المطلق السابقة ، نجد العلماء اختلفت وجهة نظرهم فى هذه المسألة . فالآمدى ، وابن الحاجب ، ومن وافقهم لا فرق عندهم بين المطلق والنكرة ، قال الآمدى فى بعض تعريفاته للمطلق : المطلق عبارة عن النكرة فى سياق الإثبات ، وكذلك ابن الحاجب وتقدم تعريفه بشرحه [٣]، ووافقهما ابن قدامة [٤] حيث مثل للمطلق بالنكرة فى سياق الأمر كقوله تعالى: (فتحرير رقبة) [٥].

---

[١] انظر : جمع الجوامع لابن السبكى مع شرح المحلى بحاشية البنانى : ٢/ ٤٤ ، شرح تنقيح الفصول للقرافى ص ١٦٦.

[٢] انظر : نشر البنود شرح مراقى السعود : ٢/ ٥٨ ، تأليف سيد عبدالله بن إبراهيم العلوى الشنقيطى .

[٣] انظر الإحكام للآمدى : ٣/٣ ، مختصر المنتهى : ٢/ ١٥٥.

[٤] عبدالله بن أ حمد بن قدامة ، أبومحمد ، موفق الدين ، كان حجة فى المذهب الحنبلى ، برع فى العلوم ، وأفتى وناظر ، له مؤلفات كثيرة منها فى الأصول روضة الناظر وجنة المناظر، ولد سنة ٥٥١ هـ ، وتوفى سنة ٦٢٠ هـ . انظر الفتح المبين : ٢/ ٥٣.

[٥] سورة النساء من الآية ٩٢ ، وانظر روضة الناظر ص ١٣٦ ، الناشر : المكتبة السلفية .

وفرقت طائفة من العلماء بين المطلق والنكرة ، فعرفوا المطلق بأنه: اللفظ الدال على الماهية من حيث هى هى ، أى من غير أن تكون لها دلالة على شئ من قيود تلك الحقيقية ، وعرفوا النكرة بأنها : هى الدالة على الماهية مع وحدة غير معينة [١].

ثم إنه لا فرق بين المطلق والنكرة فى اللفظ ، وإنما الفرق بينهما باعتبار القصد ، يعنى أن اللفظ إذا اعتبرت دلالته على الماهية بلا قيد ، يسمى مطلقا ، واسم جنس ، وإذا اعتبرت دلالته على الماهية مع قيد الوحدة الشائعة فى جنسه سمى نكرة [٢] نحو رقبة فى قوله تعالى (فتحريو رقبة) قال سيد عبدالله [٣] فى مراقى السعود مبينا هذه الأقوال :

وما على الذات بلا قيد يدل ... فمطلق وباسم جنس قد عقل
وما على الواحد شاع النكرة ... والاتحاد بعضهم قد نصره [٤]

أثر الاختلاف فى الفرق بين المطلق والنكرة

بنى بعض العلماء على الفرق بين المطلق والنكرة مسألة وهى أنهم اختلفوا فيمن قال لزوجته : إن كان حملك ذكرا ، فأنت طالق ، فولدت ذكرين .

---

[١] انظر : نشر البنود ٢/ ٥٨ ، الضياء اللامع مع شرح جمع الجوامع لابن حلولو : ٢/ ٥٨.

[٢] انظر : المصادر السابقة .

[٣] سيد عبدالله بن إبراهيم العلوى الشنقيطى أبو محمد ، إمام أهل زمانه ومجدد العلم فى قطره ، سافر لأداء فريضة الحج ، ومر على بلاد المغرب ، ومصر ، والحجاز ، وأخذ عن علمائها، له مؤلفات منها فى الأصول نظم مراقى السعود وشرحه نشر البنود . انظر : الأعلام للزركلى : ٤/ ١٨٧.

[٤] انظر مراقى السعود مع شرحه نشر البنود : ٢/ ٥٨.

فقيل : لا تطلق نظراً للتنكير المشعر بالتوحيد ، لأنه علـــق طــلاق زوجته على ولادتها واحداً بمقتضى النكرة الدالة على الواحد الشائع ، فلــم تلد واحداً ، بل ولدت اثنين ، فجاءت بغير المعلق عليه .

وقيل : تطلق زوجته حملاً على الجنس لأنه علــق طلاقــها علــى ماهية الذكر ، وقد وجدت ، ولا نظر للأفراد فى المطلق .

قال فى المراقى مبيناً القولين :

عليه طالق إذا كان ذكر فولدت لاثنين عند ذى النظر

قوله : (عليه) أى على الفرق بين المطلق والنكرة ينبنــى اختــلاف الفقهاء فى هذه المسألة [١].

تعريف المقيد :

المقيد : اسم مفعول من (قيد) ومادة (ق ى د) تدل لغة علــى كــل شئ يحد من حركة الحيوان الاختيارية ، يقال : قيــدت الدابــة ، وهــؤلاء أجمال مقاييد ، أى مقيدات [٢].

المقيد فى اصطلاح الأصوليين : ما يقابل المطلــق علــى اختــلاف تعريفات المطلق السابقة ، فقيل : ما دل لا على شائع فى جنسه ، وقيــل : ما دل على الماهية مع قيد زائدة على حقيقة جنسه، مــن صفــة ، نحــو : رقبة مؤمنة ، أو تعيين كزيد ، وهذا الرجل ، ونحو ذلك [٣].

---

[١] انظر : جمع الجوامع وشرحه للمحلى مع حاشية البنانى : ٢/ ٤٤، الضياء اللامع شرح جمع الجوامــع لابن حلولو : ٢/ ٥٧ ، نشر البنود شرح مراقى السعود : ٢/ ٥٩.

[٢] انظر لسان العرب ، مادة (قيد) .

[٣] انظر : زيادة إيضاح لهذه التعريفات فى المصادر التالية : كشف الأسرار عن أصول الــبزدوى لعبــد العزيز البخارى : ٢/ ٢٨٦ ، شرح تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٦٦ ، شرح الكوكــب المنــير لابــن

ويستعمل لفظ الإطلاق والتقييد حقيقة فى الإنسان ، والدواب، يقال: هذا إنسان أو حيوان مطلق ، إذا كان خاليا من كل ما يمنعه من الحركة الاختيارية كالوثاق ، والقيد ، ونحو ذلك ، و(مقيد) إذا حد من حركته الطبيعية الاختيارية بقيد ، أو عقال ، أو شكال ونحو ذلك ، ويستعمل بالاستعارة فى الألفاظ ، نحو : اعتق رقبة ، فهذه الرقبة شائعة فى جنسها من الرقاب ، شيوع الحيوان المطلق بحركته الاختيارية بين جنسه ، بمعنى تصدق على كل رقبة .

وإذا قلنا : اعتق رقبة مؤمنة ، كانت هذه الصفة مقيدة لها، ومانعة من الشيوع بمعنى أنها لا تصدق إلا على رقبة متصفة بصفة الإيمان كالقيد المانع للحيوان من الشيوع بالحركة بين أفراد جنسه [١].

والغالب فى القيد أن يكون مذكورا ، كالأمثلة المتقدمة ، وقد يكون ملحوظا قال سيد عبدالله بن ابراهيم : إنه لا فرق بين ذكر القيد وتقديره [٢].

ومن أمثلة القيد المقدر قوله تعالى : (وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا)[٣] أى سفينة صالحة كما قرأها عثمان بن عفان وابن عباس رضى الله عنهم [٤].

ويدل عليه سياق ما قبلها فى قوله تعالى : (فأردت أن أعيبها).

النجار: ٣/ ٣٩٣ ، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٦٤.

[١] انظر : شرح مختصر روضة الناظر للطوفى : ٢/ ٦٣٣.

[٢] انظر : نشر البنود : ٢م ٥٦.

[٣] سورة الكهف ، الآية ٧٩.

[٤] انظر : الجامع لأحكام القرآن لأبى عبدالله القرطبى : ١١/ ٣٤.

أقسام المطلق والمقيد .

اعلم أن المطلق والمقيد إذا وردا ، فإمـــا أن يكـــون متعلـــق حكـــم المطلق مخالفا لمتعلق حكم المقيد ، أو لا يكون ، فإن كان متعلـــق الحكـــم مختلفا ، فلا يحمل المطلق على المقيد وفاقا لأنه لا مناســـبة بينـــهما ، ولا متعلق لأحدهما بالآخر أصلا ، ومن أمثلة هـــذا القســـم : تقييـــد الشـــهادة بالعدالة ، وذكر الرقبة فى الكفارة مطلقا عن قيد العدالة .

وإن كان بينهما علاقة ، أو مناسبة ، فإما أن يتحد الحكم والســـبب فيهما أو يختلف الحكم ، ويتحد السبب ، أو يتحد الحكم ، ويختلف الســـبب ، وعلى هذه التقديرات ، إما أن يكون الخطاب الوارد فيهما مثبتا أو منفيا [١]، فهذه هى أقسام المطلق والمقيد . وسأبحث كل قسم منها فيما يلى .

الاختلاف فى الحكم والسبب .

إذا اختلف المطلق والمقيد فى الحكم والسبب معا ، فلا يحمل أحدهـم على الآخر باتفاق العلماء ، لعدم المناسبة بينهما ، ومن أمثلته قوله تعـالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)[٢] مع قوله تعالى : (يا أيها الذيـــن آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكـــم إلـــى المرافـــق) [٣] فالأيدى فى الآية الأولى مطلقة، وفى الآية الثانية مقيدة بأنها إلى المرافق ، والحكم مختلف ، ففى الآية الأولى وجوب القطع ، وفى الآية الثانية وجـــوب

---

[١] انظر : المحصول لفخر الدين الرازى : ١/ ٢١٤ ، مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت : ١/ ٣٦١ ، الإبهاج بشرح المنهاج لابن السبكى وولده تاج الدين : ٢/ ٢١٧.

[٢] سورة المائدة ، الآية ٣٨.

[٣] سورة المائدة ، الآية ٦.

الغسل عند إرادة الصلاة ، والسبب مختلف كذلك ، ففى الآية الأولى التعدى على مال الغير المحرز ، وفى الآية الثانية الحدث مع إرادة الإتيان بعمل تشترط فيه الطهارة ، وهو الصلاة .

قال إمام الحرمين [١] : الأصلان متباعدان ، لا يجمعهما مأخذ ، فلا يحمل المطلق فى أحدهما على المقيد فى الثانى ، وهذا هو المراد بقولهم : اختلفا فى الحكم والسبب ، وتنوع تمثيل العلماء لهذا القسم فكل واحد يمثل بما سنح له ، ولكن الكل متفق على عدم الإلحاق[٢].

اتحاد المطلق والمقيد فى الحكم والسبب

وتحته فرعان :

الفرع الأول : أن يكون المطلق والمقيد مثبتين

إذا ورد اللفظ مطلقا ، وورد مقيدا ، واتفقا فى الحكم والسبب ، وكانا مثبتين خبرين أو أمرين ، أو كان أحدهما أمرا ، والآخر خبرا ، حمل المطلق منهما على المقيد ، لأن السبب الواحد لا يوجد المتنافيين من الإطلاق والتقييد فى وقت واحد ، لأن الحمل على الإطلاق يلزم منه الخروج عن العهدة بدون القيد ، ومقتضى القيد ، أن القيد مطلوب أيضا ، فيلزم

---

[١] عبدالملك بن عبدالله بن يوسف أبوالمعالى الجوينى ، حصل علم الحديث والفقه والأصول ، واشتهر بالنجابة والذكاء ، له مؤلفات من أوسعها فى الأصول ، البرهان فى أصول الفقه ، ولد سنة ٤١٩هـ ، وتوفى سنة ٤٧٨ هـ . انظر : الفتح المبين : ١/ ٢٦.

[٢] انظر : البرهان : ١/ ٤٣٢، الوصول إلى الأصول لابن برهان البغدادى : ١/ ٢٨٧ ، الإبهاج بشرح المنهاج : ٢/ ٢١٧ ، بلوغ السول على مرتقى الأصول لابن عاصم الأندلسى: ص ١٩٨ ، أثر الاختلاف فى القواعد الأصولية فى اختلاف الفقهاء ، د/ مصطفى الخن ص ٢٤٨.

اقتضاء السبب الواحد مطلوبية القيد ، وعدم مطلوبيته فى وقت واحد ، وذلك محال . مثاله إذا كانا أمرين : كأن يقال فى كفارة الظهار فى محل : اعتق رقبة ، ويقال فى محل آخر : اعتق رقبة مؤمنة ، أو كانا خبرين ، نحو: تجزئ رقبة تجزئ رقبة مؤمنة ، أو كان أحدهما أمرا ، والآخر خبرا نحو ، اعتق رقبة ، تجزئ رقبة مؤمنة [1].

ثم إن الحنفية لا يحملون المطلق على المقيد إلا ضرورة ، وذلك فى موضعين ، أحدهما : هذا ، والثانى : أنه يمتنع العمل بالمطلق مع العمل بالمقيد بدون الحمل ، مثاله : اعتق رقبة ، ولا تملك إلا رقبة مؤمنة ، فإن النهى عن تملك ما عدا المؤمنة مع الأمر بعتق الرقبة ، يوجب تقييد المعتق بالمؤمنة ضرورة أن العتق فرع التملك [2].

ومن أمثلته قوله تعالى : (حرمت عليكم الميتة والدم) [3] مع قوله تعالى : (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة ، أو دما مسفوحا) [4].

ورد لفظ الدم فى سورة البقرة مطلقا ، وورد فى سورة الأنعام مقيدا بالمسفوح ، وهو المصبوب السائل عن مكانه .

وقد اتفق العلماء على حمل المطلق على المقيد ههنا ، وأن الدم المنفصل عن اللحم نجس وحرام ، لا يجوز الانتفاع به ، وأن الذى بقى داخل اللحم وفى ثناياه طاهر .

---

(1) انظر فواتح الرحموت : ١/ ٣٦٢ ، حاشية البنانى على شرح المحلى لجمع الجوامع:٢/ ٥٠، غاية الوصول شرح لب الأصول لزكريا الأنصارى ص ٨٢.

(2) انظر : تيسير التحرير : ١/ ٣٣٠ ، ٣٣٤ ، وغيره .

(3) سورة المائدة ، من الآية ٣.

(4) سورة الأنعام ، من الآية ١٤٥.

قال ابن العربى [١] : الصحيح أن الدم إذا كان مفردا حرم منــه كـل شئ ، وأنه نجس لا يؤكل ، ولا ينتفع به ، وإن خالط اللحــم جــاز لأنــه لا يمكن الاحتراز منه ، وإنما حرم الدم بالقصد إليه ، وقد عينه الله فى ســورة البقرة ، وفى سورة المائدة مطلقا ، وعينــه فــى ســورة المــائدة مقيــدا بالمسفوح ، وحمل العلماء هنا المطلق على المقيد إجماعا [٢] ، ومثل ابــن حلولو لهذا القسم بقوله ﷺ : " لا نكاح إلا بولى وشاهدين " [٣] وقولــه : " لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل " [٤] فإنه تقييد للشهادة بالعدالة [٥] فتحمـل الشهادة المطلقة على المقيدة ، فلا يقبل من الشهود إلا ما كان عدلا .

وقد ذكر كثير من علماء الأصول الاتفاق على حمل المطلــق علــى المقيد إذا اتفق الحكم والسبب فيهما ، قال الآمدى الشافعى : لا نعرف خلافا فى حمل المطلق على المقيد ههنا [٦] يعنى اتفاقهما فى الحكــم والســبب ، وقال عبدالعزيز البخارى الحنفى : إذا أطلق الحكم، ثم ورد بعينه مقيدا فــى موضوع آخر ، فلا خلاف أنه يجب الحكم بتقييده [٧] وقال أبوبكر بن عـاصم المالكى [٨] :

---

[١] محمد بن عبدالله ، أبوبكر المعروف بابن العربى المالكى الإشبيلى ، كان مفسرا محدثا فقيــها أصوليــا أقرب إلى الاجتهاد من التقليد ، من مؤلفاته المحصول فى علم الأصول ، المولود سنة ٤٦٨ هـ المتوفى سنة ٥٤٣ هـ. انظر الفتح المبين : ٢/ ٢٨.

[٢] انظر : أحكام القرآن : ١/ ٥٣ ، ٢/ ٧٥٦.

[٣] انظر : الجامعة الصغير مع شرحه فيض القدير للمناوى: ٦ : ٤٣٧ ، ورمز له السيوطى بالحسن .

[٤] أخرجه الشافعى فى الأم : ٢/ ٣١٧.

[٥] انظر : التوضيح شرح تنقيح الفصول ص ٢٢٦.

[٦] الإحكام للآمدى : ٣/ ٤.

[٧] انظر : كشف الأسرار : ٢/ ٢٩٠.

[٨] محمد بن محمد أبوبكر بن عاصم الغرناطى المحدث الأصولى ، كان محققا مطلعا ، له أرجوزة مرتقى

وما أتى فى موضع مقيدا   وفى سواه مطلقا أيضا بدا
فإن يك الحكم به والسبب   متفقين حكم قيد بحسب [١]

وقال ابن النجار الحنبلى : فإن كان مثبتين حمل منهما مطلق ، ولو تواترا على مقيد، ولو آحادا عند الأئمة الأربعة [٢].

بعد عرض أقوال هؤلاء العلماء ، وتصريحهم بالاتفاق على حمل المطلق على المقيد فى هذه الصورة ، نجد بعضا منهم حكى الخلاف فيها ، كأبى الوليد الباجى فقد ذكر أن فيها خلافا عند المالكية ، واختار هو عدم الحمل [٣] كما ذكر ابن اللحام الخلاف فيها عن الحنابلة[٤] . ولكن لا يخفى ضعف هذه الأقوال لمخالفتها الجمهور .

الفرع الثانى : من صور اتحاد الحكم والسبب

إذا ورد المطلق والمقيد غير مثبتين ، يعنى منفيين أو منهيين ، أو أحدهما منفيا ، والآخر منهيا ، ففى حمل المطلق على المقيد ههنا مذهبان ، مثاله : لا يجزئ عتق مكاتب ، لا يجزئ عتق مكاتب كافر ، لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا .

فعند من يقول : إن المفهوم حجة ، يقيد قوله : لا تعتق مكاتبا ، بمفهوم قوله : لا تعتق مكاتبا كافرا ، فيجوز عنده إعتاق المكاتب المسلم ،

الوصول فى الأصول المولود سنة ٧٦٠ هـ ، المتوفى سنة ٨٢٩ هـ . انظر : أصول الفقه تاريخه ورجاله ص ٤٤٧ ، د/ شعبان محمد إسماعيل .

[١] انظر : مرتقى الوصول وشرحه ص ١٩٦ ، نشر البنود : ٢/ ٥٦.

[٢] شرح الكوكب المنير : ٣/ ٣٩٦.

[٣] أحكام الفصول ص ٢٨٠.

[٤] القواعد والفوائد الأصولية ص ٢٨١.

ومن لا يقول بالمفهوم ، يعمل بالإطلاق ، ويمنع إعتاق المكاتب أصلا [١].

كيفية حمل المطلق على المقيد

بعد نقل اتفاق جمهور علماء الأصول على حمل المطلق على المقيد في هذه الصورة، نراهم اختلفوا في كيفية الحمل : هل يكون بيانا للمطلق ، أو نسخا له ؟

فبعضهم يقول : المقيد إذا علم تأخره عن وقت العمل بالمطلق نسخ المقيد المطلق بحيث لا يجزئ غير المقيد من أفراد المطلق ، وقد كان مجزئا قبل النسخ .

أما إذا تأخر المقيد عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل ، أو تأخر المطلق عن المقيد سواء تأخر عن وقت الخطاب بالمقيد ، أو عن وقت العمل به ، أو تقارنا ، أو جهل تاريخهما حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين ، لأن المطلق جزء من المقيد ، فإذا أعملنا المقيد ، فقد عملنا بهما، وإذا لم نعمل به ، فقد ألغينا أحدهما .

وقيل : المقيد ناسخ للمطلق إن تأخر عن وقت الخطاب بالمقيد ، كما لو تأخر عن وقت العمل بجامع التأخر ، ولكن أورد على هذا القيل : إنه مقياس مع وجود الفارق ، إذ التأخير عن وقت العمل يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو ممتنع كما هو معروف، بخلاف التأخير عن وقت الخطاب دون العمل فلا محذور فيه .

---

[١] انظر: بيان المختصر للأصفهاني: ٢/ ٣٥٦ ، حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع:٢/ ٥٠ ، التقرير والتحبير شرح التحرير:١/ ٢٩٤ ، شرح الكوكب المنير:٣/ ٤٠.

وقيل : يحمل المقيد على المطلق بأن يلغى القيد لأن ذكر القيد ذكـر لجزئى [١] من المطلق ، فلا يقيده ، كما أن ذكر فرد من العام لا يخصصه .

لكن أورد على هذا القول : بأن هناك فرقـا بيـن مفـهوم اللقـب، ومفهوم القيد ، إذا أن مفهوم القيد حجة لأنه مشتق ، والغالب الاعتداد به ، بخلاف مفهوم اللقب الذى ذكر فرد من العام منـه ، فـلا يعتـد بـه ، ولا يخصص العموم على الصحيح [٢].

واختار ابن الحاجب من هذه المذاهـب : أن المقيـد يكـون بيانـا للمطلق ، لا نسخا له ، سواء تقدم المطلـق ، أو تـأخر ، واحتـج لذلـك بوجهين :

أحدهما : أنه لو كان حمل المطلق على المقيد المتأخر نسخا لـه ، لكان تخصيص العام نسخا له .

الثانى : أنه لو كان تأخر المقيد نسخا للمطلق ، لكان تأخر المطلـق نسخا للمقيد .

وبالاتفاق أن التخصيص ليس نسخا للعام ، وأن تأخر المطلق ليـس نسخا للمقيد [٣].

---

[١] الجزئى : ما يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه ، ويسمى الحقيقى ، كالأعلام ، كزيد مثلا ، فإن ذاته يستحيل جعلها لغيره ، قال الأخضرى فى السلم المرونق :

فمهم اشتراك الكلى   كأسد ، وعكسه الجزئى

[٢] انظر : حاشية البنانى على شرح المحلى الجوامع : ٢/ ٥٠ ، غاية الوصول شرح لب الأصول ص ٨٢، بلوغ السول على مرتقى الوصول ص ١٩٧.

[٣] انظر : بيان المختصر : ٢/ ٣٥٤ ، شرح مختصر المنتهى : ٢/ ١٥٦.

وعند الحنفية أن المقيد المتأخر ناسخ للمطلق [1] ومعنى البيـــان : أنه يدل على أن المراد بالمطلق كان المقيد .

ومعنى النسخ : أنه يدل على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيـد الطارئ [2].

والراجح – والله أعلم – هو القول بحمل المطلق على المقيد فى هذه الصورة ، وأنه على وجه البيان للمطلق .

وتوجيه ذلك : أولا : أن العمل بالمقيد عمل بـــالمطلق ، وزيـــادة ، فالجمع بحمل المطلق على المقيد أولى .

ثانيا : أن من عمل بالمقيد يخرج عن عهدة التكليف بيقين، لأنـــه إن كان التكليف بالمقيد فقد أتى به ، وإن كان التكليف بالمطلق فقد أتى بـــــه ، وزيادة ، فيلزم الخروج عن عهدة التكليف بيقين ، ومن عمـــل بـــالمطلق لا يخرج عن عهدة التكليف بيقين ، لجواز أن يكون التكليف بالمقيد ، والإتيان بالمطلق لا يستلزم الإتيان بالمقيد، لذا كان العمل بالمقيد ، هو الأولى [3].

إذا اتحد المطلق والمقيد فى الحكم ، واختلفا فى الســـبب ، فـــهل يحمل المطلق على المقيد أولا ؟

فى هذه الصورة مذهبان : يأتى إيضاحهما إن شاء الله .

ومن أمثلته قوله تعالى فى شأن كفارة الظهار : (والذين يظـــاهرون

---

[1] انظر : تيسير التحرير : ١/ ٣٣١ ، فواتح الرحموت : ١/ ٣٦٢.

[2] انظر : حاشية السعد على شرح المنتهى : ٢/ ١٥٦ ، نهاية السول للإسنوى على منـــــهاج كـــالوصول للبيضاوى : ٢/ ١٩٣.

[3] انظر: شرح مختصر المنتهى: ٢/ ٥٦ ، نهاية السول:٢/ ١٩٣ ، المحصول : ام ٣/ ٢١٥.

من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا) [١] فالرقبة فى كفارة الظهار مطلقة ، وفى كفارة القتل الخطأ مقيدة بالإيمان ، والحكم فى الآيتين واحد ، وهو العتق ، والسبب فيهما مختلف ، لأنه فى آية الظهار يعود إلى ما حرم الزوج على نفسه ، على الاختلاف فى تفسيره عند العلماء ، وفى الآية الثانية : القتل الخطأ ، فظهر بهذا اتحادهما فى الحكم ، وهو تحرير رقبة ، واختلافهما فى السبب ، وهو الظهار ، والقتل الخطأ.

بيان المذاهب :

أولا : مذهب القائلين بعدم حمل المطلق على المقيد ، وهم عامة الحنفية ، وقد اتفقوا على عدم الحمل فى هذه الصورة ، سواء كان الحمل عن طريق القياس ، أو عن طريق وحدة كلام الله تعالى أو غيرهما [٢] ، وبهذا قال جل علماء المالكية ، قال القرافى [٣]: فالذى حكاه القاضى عبدالوهاب فى كتاب الإفادة ، وكتاب الملخص عن المذهب عدم الحمل إلا القليل منا [٤] وعزاه ابن حلولو [٥]

---

(١) سورة المجادلة ، من الآية ٣.

(٢) انظر : كشف الأسرار : ٢/ ٢٨٧ ، تيسير التحرير : ١/ ٣٣٣.

(٣) أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن أبوالعباس ، شهاب الدين القرافى ، كان عالما بارعا فى الفقه والأصول وجميع العلوم ، له مؤلفات منها فى الأصول : التنقيح وشرحه ، توفى سنة ٦٨٤ هـ . انظر : الفتح المبين: ٢/ ٨٦.

(٤) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٢٦٦.

(٥) أحمد بن عبدالرحمن بن موسى عرف بحلولو ، أحد الأئمة الحافظين لفروع المذهب المالكى، له الضياء اللامع شرح جمع الجوامع ، وشرح تنقيح الفصول للقرافى ، توفى سنة ٨٧٥ هـ تقريبا ، الابتهاج لأحمد

للباجى [1].

ولكن بالرجوع إلى أحكام الفصول ، تبين أن النقل عنه غير دقيـق ، قال الباجى [2]: فالذى عليه محققوا أصحابنا أن المطلق لا يحمل على المقيد إلا أن يدل القياس على تقييده فيلحق بالمقيد قياسا [3].

وفى رواية عند الحنابلة أنه لا يحمل المطلق على المقيد فـــى هـــذه الصورة لأن ظاهر المطلق يقتضى أن يحمل على إطلاقه ، فلا يخص بالمقيد إلا أن يكون بينهما علاقة : إما من جهة اللفظ وهى : عطف المطلق علـــى المقيد بحرف العطف ، وإما من جهة المعنى ، وهى : اتفاق العتقيـــن فـــى علة التقييد ، وهذا حمل بالقياس، وليس كلامنا فيه ، وإذا لم يكـــن بينـــهما علاقة لم يحمل أحدهما على الآخر ، كما لو كانا من جنسين [4].

ثانيا : مذهب القائلين بحمل المطلق على المقيد

وهم معظم الشافعية ، ورواية عند الحنابلة ، وبعـــض المالكيـــة ، وعندهم فى طريق الحمل مسلكان :

المسلك الأول : قالوا بحمل المطلق على المقيد مـــن جهـــة وضـــع اللغة، ومعقول اللسان ، واستدلوا ، أولا : بأن من أساليب اللغـــة العربيـــة

بابا التنبكتى ص ٨٣.

(١) انظر التوضيح شرح التنقيح ص ٢٢٦.

(٢) سليمان بن خلف بن سعد ، أبوالوليد الباجى ، الأندلسى ، كان إماما فى جميع العلوم ، رحل إلى المشرق ورجع إلى بلاده بعلم وفير ، له إحكام الفصول فى أحكام الأصول ، ولد سنة ٤٠٣ هـ وتوفـــى ٤٧٤ هـ الفتح المبين ١/ ٢٥٢.

(٣) انظر : أحكام الفصول فى إحكام الأصول ص ١٩٣.

(٤) انظر : التمهيد فى أصول الفقه لأبى الخطاب الكلوذانى : ٢/ ١٨٢.

حذف بعض الكلام لدلالة الثانى عليه ، ومنه فى القرآن ، قوله تعالى : (ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع ، ونقص من الأموال والأنفس والثمرات) [1] فالمراد نقص من الأنفس، ونقص من الثمرات ، ولكنه لما قيده بالأنفس اكتفى به فى الباقى ، وقال الشاعر :

وما أدرى إذا يممت أرضا أريد الخير أيهما يلينى

ألخير الذى أنا أبتغيه أم الشر الذى هو يبتغينى [2]

يعنى أريد الخير ، وأتوقى الشر ، فقيد فى أحد الجنسين ، وأكتفى به فى الجنس الآخر [3] لدلالته عليه .

وثانيا : بأن القرآن من فاتحته إلى خاتمته كالكلمة الواحدة فوجب ضم بعضه إلى بعض .

والجواب عن الدليل الأول : أنه لو لم يحمل اللفظ المحذوف على المنطوق به لاالتبس الكلام ، ولم يفد ، فحمل أحدهما على الآخر للضوورة، وليس ههنا ضرورة تقتضى الحمل [4].

والجواب عن الدليل الثانى : أن القرآن كالكلمة الواحدة من حيث إنه لا يتناقض لأن بعضه يصدق بعضا ، لا فى كل شئ ، وإلا وجب أن يتقيد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد [5] . ومعلوم أن ذلك غير واقع ، وأن يجعل كل أمر فيه ندبا لأن فيه ما هو مندوب، ولما بطل هذا ، بطل ما

---

[1] سورة البقرة ، الآية ١٥٥.

[2] التبيان للمثقب العبدى ، انظر : معانى القرآن للفراء : ١/ ٢٣١.

[3] انظر : التبصرة فى أصول الفقه للشيرازى ص ٢١٣.

[4] انظر : المصدر السابق ، نفس الصفحة .

[5] انظر : المحصول : ك ١/ ٣/ ٢١٧.

قالوه [1].

الرواية الثانية عن الحنابلة أنه يحمل المطلق على المقيد من طريق اللغة ، وهذا ما أومأ إليه أحمد فى رواية أبى طالب قال: قال الإمام أحمد : أحب إلى أن يعتق الظهار مثله[2].

لعله يعنى مثل كفارة القتل ، لأن المسألة فى كفارة القتل الخطأ ، ورقبة الظهار ، وفى التمهيد لأبى الخطاب : أحب إلى أن يعتق فى الظهار مسلمة [3] يعنى رقبة مسلمة.

وذهب بعض المالكية إلى أنه يحمل المطلق على المقيد أيضا من طريق اللغة ، قال حلولو : وهو الجارى على المذهب فى اشتراط الإيمان فى رقبة الظهار ، وفى كفارة اليمين بالله ، لكن نقل عن الأبيارى من المالكية أنهم لم يعتمدوا فى اشتراط الإيمان فى رقبة الظهار على حمل المطلق على المقيد وإنما اعتمدوا على شيئين :

أحدهما : الحديث الدال على اشتراط الإيمان فى الرقبة الواجبة على الشخص [4] وهذا عام فى كل كفارة .

الثانى : القياس على كفارة القتل الخطأ بجامع أن كلا منهما رقبة طلب عتقها على طريق التكفير الذى يمحو عن المكلف ما صدر منه من

---

[1] انظر : التبصرة : ص ٢١٤.

[2] انظر : العدة فى أصول الفقه لأبى يعلى ٢/ ٦٣٨.

[3] انظر : التمهيد لأبى الخطاب ٢/ ١٨٠.

[4] الحديث الذى أشار إليه أخرجه مالك فى الموطأ ٢/ ٧٧٦ ، بعناية محمد فؤاد عبدالباقى ، كتاب العتق والولاء باب ما يجوز من العتق فى الرقاب ، من حديث عمر بن الحكم ، وفيه أن الجارية التى يريد عتقها، قال لها رسول الله ﷺ: "أين الله " فقالت : فى السماء ، فقال لها : " من أنا " فقالت : أنت رسول الله ، فقال له رسول الله ﷺ: " اعتقها ".

التقصير ، أو الوقوع فيما لا ينبغى وكفارة اليمين بالله يشترط فيها الإيمان كالظهار ، إما بالقياس بجامعة أن كلا منهما كفارة ، أو بحمل المطلق على المقيد [١].

المسلك الثانى : الحمل عن طريق القياس

وهذا القول هو الراجح عند الشافعية وبعض المالكية ، قالوا يحمل المطلق على المقيد إن دل قياس صحيح مقتض لتقييده، وإلا فلا ، ويعنون بالقياس الصحيح ما وجدت فيه العلة الجامعة بين المطلق والمقيد ، والجامع بين المطلق والمقيد هنا : اشتراك الظهار والقتل فى خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشوف الشارع إليه .

وهذا إنما تحقق فائدته فى الرقبة المؤمنة دون الكافرة ، وإن لم يوجد جامع بينهما لم يحمل المطلق على المقيد لعدم وجود الدليل الذى يدل على الحمل ، فيبقى المطلق على إطلاقه عملا بظاهر اللفظ [٢].

قال فخر الدين الرازى [٣] : مذهب المحققين منا أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد [٤] .

وقال الباجى : الذى عليه محققوا أصحابنا كالقاضى أبى بكر ، والقاضى أبى محمد ، وغيرهما ، أن المطلق لا يحمل على المقيد : إلا أن

---

[١] انظر : التوضيح شرح التنقيح ص ٢٢٧.

[٢] انظر : نهاية السول شرح منهاج الوصول:٢/ ١٩٥ ،أصول الفقه لأبى النور زهير:٢/ ٥١١.

[٣] محمد بن عمر بن الحسين أبوعبدالله البكرى ، فخر الدين الرازى ، المفسر ، الفقيه الأصولى، له مؤلفات منها فى الأصول : المحصول فى علم أصول الفقه ، المولود سنة ٥٤٤ هـ ، المتوفى سنة ٦٠٦هـ ، الفتح المبين : ٢/ ٤٧.

[٤] انظر : المحصول : ١/ ٣/ ٢١٨.

يدل القياس على تقييده ، فيلحق بالمقيد قياسا [1] ولعل هــذا هــو أعــدل الأقوال :

- لأنهم اعتمدوا فى قولهم على علة اعتبرها الشــارع ، وهــى تشــوفه للحرية فجمعوا بها بين المطلق والمقيد.
- أن القائلين بحمل المطلق على المقيد سلموا لهم هذا الاســتدلال، فــدل ذلك على صلاحيته للاحتجاج.

اختلاف المطلق والمقيد فى الحكم واتحادهما فى السبب

إذا اختلف المطلق والمقيد فى الحكم ، واتحدا فى الســبب ، فــأكثر الأصوليين لا يحملون المطلق على المقيد ، مثاله قوله تعالى فى التيمــم : (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) [2] وقوله فــى الوضــوء : (فاغســلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) [3] فلا تحمل اليد المطلقة فى التيمــم علــى اليد المقيدة بالغسل إلى المرافق فى الوضوء ، فالحكم فى الآيتين مختلــف ، إذ هو فى الآية الأولى وجوب المسح ، وفى الثانية وجوب الغسل ، والسبب فيهما متحد ، وهو إرادة الصلاة مع قيام الحدث .

هذا قول الجمهور ، لكن بعض الأصوليين ذكر الخــلاف فــى هــذه الصورة . هذا تصوير المسألة وفيما يلى تفصيل المذاهب ، مــع ملاحظــة أنهم قد لا يتفقون على إيراد الأمثلة .

---

[1] انظر : إحكام الفصول : ص ١٩٣.

[2] سورة المائدة، من الآية ٦.

[3] سورة المائدة، من الآية ٦.

فالحنفية على أصلهم فى عدم حمـــل المطلــق علـــى المقيـــد ، إلا ضرورة ، وتقدم بيان ذلك ، قال محب الله بن عبدالشكور [١] : إذا اختلـــف حكم المطلق والمقيد ، كما إذا قال : أطعم فقيرا ، واكس فقيرا تميما ، لـــم يحمل المطلق على المقيد ، وهو ظاهر [٢] . وتقدمت أدلتـــهم علـــى عـــدم الحمل غير مرة .

وذهب الحنابلة أيضا إلى عدم حمل المطلق على المقيد إذا اختلـــف حكمهما ، سواء اختلف السبب ، أو اتفق . مثال اتفاق السبب مع اختـــلاف الحكم خصال كفارة الظهار ، فيها صيام مقيد بالتتابع ، وإطعـــام لـــم يقيـــد بالتتابع ، بل أطلق ، والسبب هنا واحد ، وهو الظهار ، والحكـــم مختلـــف وهو التتابع فى الصيام ، وإطعام مطلق عن قيد التتابع.أما إذا اختلف السبب والحكم فقد تقدم أنه لا يقول أحد بحمله. وقد روى عن الإمام أحمد أنه قـال: إذا وطئ فى ليالى الكفارة يستقبل الصيام،وإذا وطئ خلال الإطعام بنى [٣] .

قال الخرقى : وإن أصابها فى ليالى الصيام ، أفسد ما مضـــى مـــن صيامه ، وابتدأ الشهرين [٤].

وقال ابن قدامة : ولو وطئ فى أثناء الإطعام لم تلـــزم إعـــادة مـــا مضى منه [٥].

---

[١] محب الله بن الشكور البهارى ، الحنفى الأصولى ، كان محبا للعلـــم ، معروفـــا بـــالتقوى ، المتوفـــى سنة ١١١٩ هـ ، له فى الأصول مسلم الثبوت . انظر : الفتح المبين : ٣/ ١٢٢.

[٢] انظر : مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت : ١/ ٣٦١.

[٣] انظر : الواضح فى أصول الفقه لابن عقيل : ٣/ ٤٤٥ ، التمهيد لأبى الخطاب : ٢/ ١٧٩.

[٤] انظر : مرتقى الوصول مع شرحه بلوغ السول : ص ١٩٨.

[٥] انظر المغنى : ٧/ ٥٤٣.

وهذا دليل على أن شرط إلحاق المطلق بـــالمقيد عندهـــم : اتحـــاد الحكم، وإذا اختلف الحكم ، انتفى الإلحاق لانتفاء شرطه .

أما المالكية فمذهبهم فى اتحاد السبب ، واختـــلاف الحكـــم ، مثـــل قولهم فى اتحاد الحكم، واختلاف السبب الذى تقدم بحثه ، فقد أجروا فيـــهما الخلاف فى المذهب ، فجلهم لا يحمل المطلق على المقيـــد فيـــهما ، وقـــال بعضهم بحمله . قال أبو بكر محمد بن عاصم الأندلسى فى منظومتـــه فـــى الأصول :

وإن يكن مخالفا فى واحد فالخلف فى المذهب فى الموارد [1]

يعنى أنه إذا اختلف اللفظان فى واحد مـــن الســـبب والحكـــم دون الآخر، بأن كان اللفظان متفقين فى الحكم ، مختلفين فى الســـبب ، أو كانـــا متفقين فى السبب ، أو كانا متفقين فى الســـبب ، مختلفيـــن فـــى الحكـــم ، فاختلف المالكية فيهما ، هل يحمل المطلق على المقيد أم لا ؟

فمذهب أكثر المالكية أن المطلق لا يحمـــل علـــى المقيـــد ، وهـــو الراجح، وقال بعضهم بالحمل ، وهو مذهب مرجوح [2] مثل القائلون بعـــدم الحمل بقوله تعالى فى صوم الظهار : (فصيام شهرين متتابعين) [3] فإنـــه قيده بالتتابع ، وأطلق إطعام الظهار عن قيد التتابع ، فلا يحمل المطلق على المقيد ، فلا يشترط التتابع فى إطعام الظهار ، مع أن السبب واحد ، وهـــو الظهار ، والحكم غير واحد . وهو الظهار والحكم غير واحـــد لأن أحدهمـــا صوم ، والآخر إطعام .

---

[1] انظر : مرتقى الوصول مع شرحه بلوغ السول : ص ١٩٨.

[2] انظر : نشر البنود : ٢/ ٦٤.

[3] سورة المجادلة ، من الآية ٤.

ومثل القائلون بحمل المطلق على المقيد فى هذه الصورة بقوله تعالى : (من قبل أن يتماسا) [١] فى عتق الظهار ، وصومه، وقوله فى الإطعام : (فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا) [٢] ولم يشترط كونه قبل المسيس . فيحمل المطلق على المقيد هنا، فيجب كون إطعام الظهار قبل المسيس مثل العتق ، والصوم [٣].

أما الشافعية فعندهم فى اختلاف المطلق والمقيد فى الحكم واتفاقهما فى السبب ثلاثة أقوال . ومثلوا لها بآيتى الوضوء ، والتيمم ، قوله تعالى : (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق)[٤] وقوله : (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) [٥] فالسبب فيهما واحد ، وهو الحدث مع إرادة القيام إلى الصلاة ، والحكم فيهما مختلف من مسح المطلق فى التيمم ، وغسل المقيد فى الضوء بالمرافق .

قال ابن السبكى [٦] بعد تصويره للمسألة : " فعلى الخلاف " يعنى الذى تقدم فى المطلب الثالث وفيه ثلاثة أقوال وضحها المحلى[٧] . فقال :

---

[١] سورة المجادلة ، من الآية ٤.

[٢] سورة المجادلة ، من الآية ٤.

[٣] انظر الضياء اللامع : ٢/ ٦٤ ، نثر الورود على مراقى السعود : ١/ ٣٢٦.

[٤] سورة المائدة من الآية ٦.

[٥] سورة المائدة من الآية ٦.

[٦] عبدالوهاب بن على بن عبدالكافى السبكى ، أبو نصر ، برع فى علوم كثيرة من الفقه والأصول ، وعلم الحديث واللغة وكان ذا ذكاء مفرط ، من أشهر مؤلفاته فى الأصول جمع الجوامع ، ولد سنة ٧٢٧ هـ وتوفى سنة ٧٧١ هـ . الإعلام للزركلى : ٤/ ٣٣٥.

[٧] محمد بن أحمد بن محمد المحلى ، مفسر أصولى ، وقال : إن ذهنى لا يقبل الخطأ ، ولم يكن يقدر على الحفظ ، له مؤلفات منها فى الأصول شرح جمع الجوامع ، انظر : أصول الفقه تاريخه ، ورجاله ص٤٦٠.

لا يحمل المطلق على المقيد ، أو يحمل عليـــه لفظـــا ، أو قياســـا ، وهـــو الراجح[1] وإيضاح هذه الأقوال : لا يحمل المطلق على المقيد أصـــلا لعـــدم الجامع بينهما ، واختلافهما فى الحكم .

يحمل المطلق على المقيد لدلالة اللفظ لأن من أساليب اللغة العربيـــة حذف بعض الكلام لدلالة الثانى عليه .

ويحمل المطلق على المقيد قياسا إن وجد جامع بينهما ، وهذا هـــو الراجح عندهم ، والجامع بينهما فى المثال المذكـــور : الحـــدث عنـــد إرادة القيام إلى الصلاة .

ولعل القول بعدم الحمل هو أعدل الأقوال للاختـــلاف فـــى الحكـــم ، وعدم الجامع بين المطلق والمقيد ، فيبقى المطلق على إطلاقه عملا بظـــاهر اللفظ ، وهذا هو قول الجمهور المتقدم ذكره .

إذا أطلق الحكم فى موضع ، وقيد مثله فـــى موضعيـــن بقيديـــن مختلفين فما الحكم ؟

فى هذه الصورة لا يمكن حمل المطلـــق علـــى المقيديـــن لتنـــافى حكميهما ، فإن كان أحدهما أقرب للمطلق حمل عليه عند بعض العلمـــاء ، وإن لم يكن أحدهما أقرب ، لم يحمل على واحد منهما اتفاقا ، وبقى المطلق على إطلاقه ولم يقيد بواحد منهما [2] لاستحالة الترجيح بلا مرجح ، لأنـــه تحكم .

---

[1] انظر : الجوامع وشرحه للمحلى بحاشية البنانى : ٢/ ٥١ ، غاية الوصول شرح لب الأصول ، ص ٨٢.

[2] انظر :مذكرة أصول الفقه لشيخنا محمد الأمين الشنقيطى رحمه الله ، ص ٢٣٤.

ثم إن هذه الصورة تأتى على قسمين : لأنه إما أن يكون فيما اتحد سببه . أو فيما اختلف سببه [1]. مثال ما اتحد سببه حديث أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : " طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات ، أولاهن بالتراب " أخرجه مسلم [2].

وللترمذى : " أخراهن أو أولاهن " [3] ورد فى الحديث ، فليغسله سبع مرات مطلقة ، وورد مرة مقيدة إحداهن ، أو أولاهن، أو أخراهن بالتراب ، فلما لم يمكن الترجيح بلا مرجح ، وتعذر القياس لعدم ظهور المعنى ، تساقطا ، وبقى المطلق على إطلاقه ، ويجوز التعفير فى إحدى الغسلات عملا بقوله : " إحداهن بالتراب"[4].

الثانى فيما اختلف سببه ، وأنه مثالان :

المثال الأول : ما كان أقرب لواحد من المقيدين ، مثاله : إطلاق كفارة اليمين عن القيد ، مع قيد التتابع فى صوم الظهار ، وقيد التفريق فى صوم التمتع ، وفيه ثلاث حالات :

الأولى : يبقى على إطلاقه ، ويخير فيه المكفر إن شاء فرقه، وإن شاء تابعه .

الثانية : يقاس على الظهار بجامع الكفارة لأنها أقرب من التمتع ، فقيد بالتتابع دون التفريق ، لكن للمخالف أن يقول : هذا القياس لا يصح لأن الظهار معصية تناسب التغليظ ، بخلاف الحنث فى اليمين ، فعدم الجامع

---

[1] انظر : نهاية الوصول فى دراية الأصول لصفى الدين الهندى : ٥/ ١٧٨٦- ١٧٨٨.

[2] انظر : صحيح مسلم ١/ ٢٣٤ ، باب حكم ولوغ الكلب ، رقم الحديث ٨٩ (٢٧٩).

[3] انظر : سنن الترمذى : ١/ ٦١ ، رقم الحديث ٩١ ، باب ما جاء فى سؤر الكلب .

[4] انظر : نهاية السول : ٢/ ١٩٥.

بينهما ، فانتفى القياس .

الحالة الثالثة : القياس على صوم التمتع ، والجامعة بينهما أن كلا منهما جابر لنقص ، فالتمتع جابر لنقص الحج وخلله ، وكفارة الحنث جابرة لما فات من البر ، ويرد على هذا القياس : أن الحج من باب العبادات ، والصوم للحنث من باب الكفارات ، فالباب مختلف، فيختلف الحكم ، فلا يصح القياس [1].

ولما لم يصح القياس فى هاتين الحالتين ، ظهر أن الراجح إبقاء المطلق على إطلاقه، فصيام كفارة اليمين إن شاء فرقه ، وإن شاء تابعه ، إلا عند من يرى إيجاب تتابعه بقراءة ابن مسعود (متتابعات) وهى قراءة شاذة .

المثال الثانى لما اختلف سببه ، ولم يكن أقرب لواحد من المقيدين :

صوم قضاء رمضان ، فإن الله سبحانه وتعالى أطلقه فى قوله (فعدة من أيام أخر)[2] مع قيد صوم الظهار بالتتابع (فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين) [3] وصوم التمتع بالتفريق (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم) [4].

وقضاء رمضان ليس أقرب لواحد منهما ، فيبقى على إطلاقه من شاء تابعه ، ومن شاء فرقه [5].

---

(1) انظر : شرح تنقيح الفصول ص ٢٦٩.

(2) سورة البقرة ، من الآية ١٨٥.

(3) المجادلة من الآية ٤.

(4) سورة البقرة ، الآية ١٦٩.

(5) انظر : مذكرة أصول الفقه ص ٢٣٤ ، شرح المحلى على جمع الجوامع بحاشية البنانى : ٢/ ٥١- ٥٢، إرشاد الفحول ص ١٦٧ ، شرح الكوكب المنير : ٣/ ٤٠٣ ، وما بعدها ، البحر المحيط : ٣/ ٤٢٧.

شروط حمل المطلق على المقيد .

اشترط القائلون بحمل المطلق على المقيد شروطا ذكرها الزركشى[1] فى البحر المحيط ، وأطال فى عزوها والاعتراضات عليها ، واختصرها الشوكانى فى إرشاد الفحول ، ولم يمثل لأغلبها، وسأذكر الأهم منها فى نظرى .

الشرط الأول : أن يكون المقيد من باب الصفات مع ثبوت الذوات فى الموضعين ، فأما فى إثبات أصل الحكم من زيادة خارجة، أو عدد ، فلا يحمل أحدهما على الآخر ، ومن أمثلته : إيجاب غسل الأعضاء الأربعة فى الوضوء ، مع الاقتصار على عضوين فى التيمم ، فإن الإجماع منعقد على أنه لا يحمل إطلاق التيمم على تقييد الوضوء ، حتى يلزم التيمم فى الأربعة الأعضاء لما فيه من إثبات حكم لم يذكر .

ونقل الماوردى عن ابن خيران من الشافعية : أن المطلق يحمل على المقيد فى الذات أيضا ، فإنه تعالى ذكر الإطعام فى كفارة الظهار ، ولم يذكره فى كفارة القتل ، فيحمل عليها ، قال : وفى هذا إثبات أصل بغير أصل .

قال الشوكانى : وهو قول باطل [2] لكن عند الحنابلة رواية أنه لا فرق فى الحمل بين الأصل ، والوصف ، قال ابن اللحام : ظاهر كلام

---

[1] محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشى ، أبو عبدالله ، بدر الدين ، تبحر فى العلوم ، وصار يشار إليه بالبنان فى الفقه والأصول والحديث ، وغيرها ، له مصنفات ، من أهمها فى الأصول : البحر المحيط ، ولد سنة ٧٤٥ هـ، توفى ٧٩٤ هـ. انظر أصول الفقه تاريخ ورجاله ص ٤٢١ هـ ، د/ شعبان محمد إسماعيل.

[2] إرشاد الفحول : ٢/ ٨.

أصحابنا ، أنه يحمل المطلق على المقيد فى الأصل ، كما حمل عليــــه فـــى الوصف ، لأنهم حكوا فى كفارة القتل فى وجوب الإطعام روايتين: الوجــوب إلحاقا لكفارة القتل بكفارة الظهار ، كما حكوا روايتين فى اشتراط وصـــــف الإيمان فى كفارة الظهار ، وإلحاقا لكفارة الظهار بكفارة القتل ، فـــدل هــذا من كلامهم على أنه لا فرق فى الحمل بين الأصل والوصف [1].

الشرط الثانى : كأن لا يكون للمطلق إلا أصـــل واحـــد ، كاشــتراط العدالة فى الشهود على الرجعة والوصية وإطلاق الشهادة فـــى البيــوع ، وغيرها ، فهى شرط فى الجميع ، وكذا تقييد ميراث الزوجين بقوله تعالى : (من بعد وصية توصون بها أو دين) [2] وإطلاق الميراث فيما أطلق فيه ، فيكون ما أطلق من المواريث كلها بعد الوصية ، والدين .

فأما إذا كان المطلق دائرا بين قيدين متضادين كالصيام فى كفـــارة اليمين مع صيام الظهار الواجب التتابع ، وصيام التمتع الواجب التفريق فقد تقدم الكلام عليه.

الشرط الثالث : أن يكون فى باب الأوامر ، والإثبـــات ، فأمــا فـــى جانب النفى والنهى فلا ، فإنه يلزم منه الإخلال باللفظ المطلق مـــع تنـــاول النفى والنهى ، وهو غير سائغ .

مثاله : إذا قال : لا تعتق مكاتبا ، لا تعتق مكاتبا كافرا ، لم يعتـــق مكاتبا لا كافرا ، ولا مسلما ، إذ لو أعتق واحدا منهما لم يعمل بهما .

قال الزركشى : وقد يقال : لا يتصور توارد المطلق والمقيـــد فـــى جانب النفى ، والنهى . وما ذكروه من المثال : إنما هو مـــن قبيـــل أفـــراد

---

[1] انظر : القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص ٢٨٤.

[2] سورة النساء ، من الآية ١١.

بعض مدلول العام ، قال الشوكانى: والحق عدم الحمل فى النفى والنهى [1].

الشرط الرابع : أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد ، فإن قـــام دليــل على ذلك فلا تقييد . مثال قوله تعالى : (والذين يتوفـــون منكـــم ويـــذرون أزواجا) الآية [2] فلم يقيد بالدخول ، وقيد به فى عدة الطلاق بقوله تعالى : (إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن مــن عدة) [3] ولم يحملوا المطلق هنا على المقيد لقيام المانع ، وهو أن تقييــد المطلق ، أو تخصيص العام إنما يكون بقياس ، أو مرجح ، وهو هنا منتـف لأن المتوفى عنها زوجها أحكام الزوجية باقية فى حقها ، بدليل أنها تغسله، وترث منه اتفاقا (فى الإرث) ولو كانت فى حكم المطلقات البوائن لم ترث . فلما ظهر فى الفرع ما يقتضى عدم إلحاقه بالأصل ، امتنع التقييد بالقياس ، أو التخصيص به [4].

خاتمة

من أهم النتائج التى توصل لها الباحث ما يأتى :

١-إذا اختلف المطلق والمقيد فى الحكم والسبب ، فلا يحمل أحدهما علـــى الآخر لتباعد مأخذهما وعدم المناسبة بنيهما .

٢- إذا اتفق المطلق والمقيد فى الحكم والسبب ، فالراجح حمـــل المطلـــق على المقيد على وجه البيان للمطلق .

---

[1] انظر : إرشاد الفحول ص ٢/ ١٠.

[2] سورة البقرة ، من الآية ٢٣٤.

[3] سورة الأحزاب ، من الآية ٤٩.

[4] انظر : البحر المحيط : ٣/ ٤٢٥- ٤٣٣ ، إرشاد الفحول : ٢/ ٨-١٠.

٣- إذا اتحد المطلق والمقيد فى الحكم ، واختلفا فى السبب ، فالراجح من الأقوال الحمل على وجه القياس .

٤- إذا اختلف المطلق والمقيد فى الحكم ، واتحدا فى السبب ، فأرجح الأقوال عدم الحمل .

٥- إذا أطلق الحكم فى موضع ، وقيد مثله فى موضعين بقيدين مختلفين ، فالراجح عدم الحمل على واحد منهما ، وفى المسألة بحث موضح فى محله .

مصادر البحث

١- الإبهاج فى شرح المنهاج ، تأليف على بن عبدالكافى السبكى ، المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ، وولده تاج الدين عبدالوهاب بن السبكى المتوفى سنة ٧٧١ هـ ، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠١ هـ.

٢- أثر الاختلاف فى القواعد الأصولية فى اختلاف الفقهاء ، ط مؤسسة الرسالة ١٣٩٢ هـ تأليف د/ مصطفى سعيد الخن .

٣- الإحكام فى أصول الأحكام ، تأليف على بن أبى على محمد الآمدى ، المتوفى سنة ٥٨٣ هـ الناشر مؤسسة الحلبى ، القاهرة سنة ١٣٨٧ هـ.

٤- أحكام القرآن ، تأليف أبى بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربى المتوفى سنة ٥٤٣ هـ دار إحياء الكتب العربية ، عيسى الحلبى .

٥- إحكام الفصول فى إحكام الأصول ، تأليف أبى الوليد سليمان بن خلف الباجى المتوفى سنة ٤٧٤ هـ تحقيق د/ عبدالله محمد الجبورى ، ط١ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٤٠٩ هـ .

٦- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، تأليف محمد بن على الشوكانى المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ ، تحقيق د/ شعبان محمد إسماعيل ، الناشر : دار الكتبى ، ش الجمهورية ، ط١ ١٤١٣ هـ.

٧- أصول الفقه، تأليف محمد أبى النور زهير ، الناشر:المكتبة الفيصلية ، مكة المكرمة، سنة ١٤٠٥هـ.

٨- أصول الفقه رجاله وتاريخه ، تأليف د/ شعبان محمد إسماعيل ، ط٢ ، ١٤١٩ هـ ، دار السلام للطباعة .

٩- الأعلام ، تأليف خير الدين الزركلى ، ط٣ ، ١٣٨٩ هـ ، بيروت .

١٠- الأم ، تأليف الإمام أبى عبدالله محمد بن إدريس الشافعى المولود سنة ١٥٠ هـ المتوفى سنة ٢٠٤ هـ الناشر : دار الشعب .

١١- البحر المحيط فى أصول الفقه ، تأليف محمد بن بهادر ، بدر الدين الزركشى المتوفى سنة ٧٩٤ هـ، الناشر : وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، دولة الكويت ، ط١ ، ١٤٠٩ هـ.
١٢- البرهان فى أصول الفقه ، تأليف إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله الجوينى المتوفى سـنة ٤٧٨ ، تحقيق د/ عبدالعظيم الديب ، ط١ ، ١٣٩٩ هـ ، جامعة قطر.
١٣- بلوغ السول وحصول المأمول على مرقى الوصول إلى معرفة علم الأصول ، لأبى بكر محمد بن عاصم الأندلسى ، والشرح لمحمد يحيى الولاتى ، ط١ ، بالمطبعة المولوية بفاس سنة ١٣٢١ هـ.
١٤- بيان المختصر ، شرح مختصر المنتهى الأصولى لابن الحاجب ، تأليف محمود بن عبدالرحمـن الأصفهانى المتوفى سنة ٧٤٩ هـ ، تحقيق د/ محمد مظهر بقا ، الناشر مركز إحياء التراث الإسلامى ط١ ، ١٤٠٦ هـ ، جامعة أم القرى .
١٥- التبصرة فى أصول الفقه ، تأليف أبى إسحاق إبراهيم بن على الشيرازى ، المتوفى سـنة ٤٧٦ هـ ، تحقيق محمد حسن هيتو ، ط دار الفكر دمشق ١٤٠٠ هـ.
١٦- التقرير والتحبير ، لابن أمير الحاج ، شرح التحرير لابن الهمام ، ط١ ، الأميرية ببولاق ، مصـر سنة ١٣١٦ هـ.
١٧- تلخيص الحبير فى تخريج أحاديث الرافعى الكبير ، تأليف الحافظ أحمد بن على بن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ ، الناشر عبدالله هاشم اليمانى ، شركة الطباعة الفنية ١٣٨٤ هـ ، القاهرة .
١٨- التمهيد فى أصول الفقه ، تأليف أبى الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذانى المتوفـى سـنة ٥١٠ هـ ، تحقيق د/ مفيد أبى عمشة ، ود/ محمد على إبراهيم ، الناشر : مركز إحياء التراث الإسلامى جامعـة أم القرى ، ط ١ ، ١٤٠٦.
١٩- التوضيح شرح التنقيح ، لأحمد بن عبدالرحمن الشهير بابن حلولو ، المتوفى بعد سنة ٨٩٥ هـ بقليل، ط ١ ، المطبعة التونسية ١٣٢٨ هـ .
٢٠- تيسير التحرير ، تأليف محمد أمين ، أمير بادشاه ، مطبعة الحلبى مصر سنة ١٣٥٠ هـ.
٢١- الجامعة الصغير ، للسيوطى مع شرحه فيض القدير لعبدالرؤوف المناوى ، ط١، ١٣٥٦ هـ ، مطبعة مصطفى محمد ، مصر .
٢٢- الجامعة لأحكام القرآن ، لأبى عبدالله محمد بن أحمد ، الأنصارى القرطبى المتوفى سـنة ٦٧١ هـ ، ط١ ، ١٤٠٧ هـ ، دار الفكر بيروت .
٢٣- جمع الجوامع بشرح المحلى ، تأليف تاج الدين عبدالوهاب ابن السبكى ، المتوفى سـنة ٧٧١ هـ ، ط٢ ، مصطفى الحلبى بمصر سنة ١٣٥٦ هـ .
٢٤- حاشية سعد الدين التفتازانى المتوفى سنة ٧٩١ هـ ، على شرح العضد لمختصر ابـن الحـاجب ، الناشر : مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٣ هـ.
٢٥- حاشية محمد الأزميرى على مرآة الأصول فى شرح مرقاة الوصول ، لمنلا خسرو .
٢٦- روضة الناظر وجنة الناظر ، تأليف عبدالله بن أحمد بن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠هـ الناشر المكتبـة السلفية .

٢٧- السلم المرونق مع شرحه ، للشيخ عبدالرحمن الأخضري ، ط مصطفى الحلبي ، ١٣٦٧ هـ ، مصر .

٢٨- سنن الترمذي ، تأليف الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي المتوفى سنة ٢٧٩هـ ط دار الفكر ، بيروت .

٢٩- سيرة ابن هشام ، لعبد الملك بن هشام المتوفى سنة ٢١٣ هـ بشرح الروض الأنف للسهيلي ، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية .

٣٠- شرح ألفية ابن مالك ، تأليف بدر الدين محمد بن محمد بن مالك المعروف بابن الناظم ، منشورات ناصر خسرو ، بيروت .

٣١- شرح تنقيح الفصول ، تأليف أبي العباس شهاب الدين أحمد بن أدريس القرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ الناشر : مكتبة الكليات الأزهرية ، مصر ، ط١ ، دار الفكر ، القاهرة ، سنة ١٣٩٣ هـ .

٣٢- شرح الكوكب المنير في أصول الفقه ، تأليف محمد بن علي الفتوحي ، المعروف بابن النجار المتوفى سنة ٩٧٢ هـ ، تحقيق د/ محمد الزحيلي ، ود/ نزيه حماد ، الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي جامعة أم القرى ، ط دار الفكر ، دمشق ١٤٠٠هـ.

٣٣- شرح مختصر روضة الناظر ، تأليف سليمان ، بن عبدالقوي الطوفي سنة ٧١٦ هـ ، تحقيق د/ عبدالله ابن عبدالمحسن التركي ، ط١ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، سنة ١٤٠٧هـ .

٣٤- صحيح مسلم ، تأليف أبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري ، المتوفى سنة ٢١٦ هـ ، حقق نصوصه ، وعلق عليه محمد فؤاد عبدالباقي ، دار إحياء التراث العربي سنة ١٣٧٤ هـ.

٣٥- الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع ، تأليف أبي العباس أحمد بن عبدالرحمن الشهير بابن حلولو، المتوفى بعد سنة ٨٩٥ هـ بقليل ، ط لا توجد معلومات .

٣٦- العدة في أصول الفقه ، تأليف القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء ، المتوفى سنة ٤٥٨هـ ، تحقيق د/ أحمد بن علي سير ، ط٢ ، ١٤١٠ هـ ، الرياض .

٣٧- غاية الوصول شرح لب الأصول ، كلاهما لأبي يحيى زكريا الأنصار المتوفى سنة ٩٢٦ هـ ، ط مكتبة أحمد سعد أندونيسيا .

٣٨- الفتح المبين في تراجم الأصوليين ، تأليف الأستاذ عبدالله مصطفى المراغي ، الناشر : محمد أمين دمج ، بيروت .

٣٩- القواعد والفوائد الأصولية ، تأليف أبي الحسن علي بن عباس بن اللحام المتوفى سنة ٨٠٣ هـ ط دار الكتب العلمية ، بيروت ١٤٠٣ هـ .

٤٠- كشف الأسرار عن أصول البزدوي ، تأليف عبدالعزيز أحمد البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ هـ ط بالأوفست دار الكتاب العربي بيروت سنة ١٣٩٤ هـ .

٤١- لسان العرب، تأليف محمد بن مكرم بن منظور المتوفى سنة ٧١١ هـ ، الناشر : دار صادر بيروت.

٤٢- المحصول في علم الأصول ، تأليف محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين المتوفى سنة ٦٠٦ هـ تحقيق د/ طه جابر العلواني ، ط١ ، سنة ١٣٩٩ ، لجنة البحوث جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض .

٤٣- مختصر المنتهى الأصولي ، تأليف عثمان بن عمر جمال الدين الشهير بابن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦ هـ ، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٣٩٣ هـ .

٤٤- مذكرة أصول الفقه ، لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي المتوفى سنة ١٣٩٣ هـ ، مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ١٣٩١ هـ .

٤٥- مسلم الثبوت في أصول الفقه ، تأليف محب الله بن عبدالشكور المتوفى سنة ١١١٩ هـ ، ط بالأوفست بذيل المستصفى مؤسسة الحلبي ، القاهرة .

٤٦- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، للرافعي تأليف أحمد بن محمد الفيومي المتوفى سنة ٧٧٠ هـ ، ط دار الكتب العلمية ، بيروت ١٣٩٨ هـ .

٤٧- معاني القرآن ، تأليف أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء ، المتوفى سنة ٢٠٧ هـ ، ط٢، ١٩٨٠ م ، عالم الكتب ، بيروت .

٤٨- الموطأ ، تأليف أبي عبدالله الإمام مالك بن أنس ، إمام دار الهجرة الأصبحي ، المولود ٩٣ هـ المتوفى سنة ١٧٩هـ ، علق عليه ، وصححه محمد فؤاد عبدالباقي ، ط عيسى الحلبي .

٤٩- نثر الورود على مراقي السعود ، لشيخنا محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله ، تحقيق د/ محمد سيد الحبيب ، الناشر : محمد محمود القاضي ، ط١ ، سنة ١٤١٥ هـ ، دار المنارة جدة .

٥٠- نشر البنود شرح مراقي السعود ، تأليف سيد عبدالله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي المتوفى في حدود ١٢٣٠ هـ ، ط١ ، حجرية بفاس .

٥١- نهاية السول على منهاج الوصول في علم الأصول ، تأليف جمال الدين عبدالرحيم الإسنوي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ ، ط١ ، ١٤٠٥ هـ ، دار الكتب العلمية بيروت .

٥٢- نهاية الوصول في دراية الأصول ، تأليف صفي الدين محمد بن عبدالرحمن الهندي المتوفى سنة ٧١٥ هـ ، تحقيق د/ صالح اليوسف ، ود. سعد السويح ، الناشر : المكتبة التجارية ، مصطفى أحمد الباز مكة المكرمة .

٥٣- الوصول إلى الأصول ، تأليف أحمد بن علي بن برهان المتوفى سنة ٥١٨ هـ ، تحقيق د/ عبدالحميد علي أبي زنيد ، الناشر مكتبة المعارف ، الرياض ، ١٤٠٣ هـ .

٥٤- الواضح في أصول الفقه ، تأليف أبي الوفاء علي بن عقيل المتوفى سنة ٥١٣ هـ ، تحقيق د/ عبدالله عبدالمحسن التركي ، ط١ ، سنة ١٤٢٠ هـ مؤسسة الرسالة ، بيروت.

المسجد الحرام
ومكانته فى الإسلام

أ.د. محمد نبيل غنايم *

موضوعنا هو عناصر المسجد الحـــرام ومكانتـــه فـــى الإســـلام ، فالموضوع محدد وغايته واضحة وهى إبراز هذه المكانة لترســـيخها فـــى نفوس المسلمين حتى يحافظوا عليها، ويقوموا بما تستحقه مـــن الزيـــارة والعبادة والقُرب ودحض ما يثيره أعداء الإسلام نحو ذلك من شبهات .

والمادة اللغوية هى " س. ج. د " ومشتقاتها ، وهى كما جـــاء فـــى المعاجم اللغوية تعنى الخضوع والطاعة ويتم ذلك بوضـــع الجبهـــة علـــى الأرض والانحناء ، يقال : سجد يسجُد سجوداً ، خضع وتطامن و ـ وضـــع جبهته على الأرض فهو ساجد والجمع سُجّد وسجود ، والســـفينة للريـــح : أطاعتها ومالت بميلها ، وأسجد : طأطأ رأسه وانحنى ، والســـاجد : يقـــال

* أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم- جامعة القاهرة

فلان ساجد المنخر : ذليل خاضع ، والسَّجاد : الكثير السجود ، والمسـجَد : الجبهة حيث يكون ندب السجود ، والجمع مساجد، والمساجد من بدن الإنسان : الأعضاء التى يسجد عليها وهى الجبهة والأنف واليدان والركبتان والقدمان .

والمسجد : مصلى الجماعة ، والمسجد الحرام : الكعبة . والمسجد الأقصى : مسجد بيت المقدس ، وفى التنزيل العزيز (سبحان الذى أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله)[١] ، والجمع مساجد [٢].

ولما كان موضوعنا هو " المسجد الحرام " فقد رجعنا إلى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم فوجدنا أن هذه المادة " س. ج. د " ومشتقاتها قد ذكرت فى اثنين وتسعين موضعا [٣]. والذى يهمنا منها خمسة عشر موضعا ، هى ما يخص المسجد الحرام وهى :

أ- قوله تعالى : (قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعلمون) [٤].

ب- قوله تعالى : (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وإنه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون) [٥].

---

[١] الإسراء .

[٢] المعجم الوسيط ص ٤١٦.

[٣] المعجم المفهرس لألفاظ القرآن : س. ج. د ص ٤٣٦- ٤٣٨.

[٤] البقرة ١٤٤.

[٥] البقرة ١٤٩.

جـ- قوله تعالى : (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشونى ولأتم نعمتى عليكم ولعلكم تهتدون) [1].

د- قوله تعالى : (واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ، ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزءا الكافرين) [2].

هـ- قوله تعالى : (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ، ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب) [3].

و- قوله تعالى : (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل) [4].

ز- قوله تعالى : (ولا يجرمنكم شنئان قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب) [5].

---

[1] البقرة ١٥٠.

[2] البقرة ١٩١.

[3] البقرة ١٩٦.

[4] البقرة ٢١٧.

[5] المائدة ٢.

ح- قوله تعالى : (وما لهم ألا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحـرام وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون ولكن أكثرهم لا يعلمون) [1].

ط- قوله تعالى : (كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعنـــد رســوله إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لـــهم إن الله يحب المتقين) [2].

ى - قوله تعالى : (أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمـــن بالله واليوم الآخر وجاهد فى ســبيل الله لا يســتوون عنــد الله والله لا يهدى القوم الظالمين) [3].

ك- قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فــلا يقربــوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكــم الله مــن فضله إن شاء الله إن الله عليم حكيم) [4].

ل- قوله تعالى : (سبحان الذى أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلـــى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله لنريه من آياتنا إنـــه هــو الســميع البصير) [5].

م- قوله تعالى : (إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحـرام الذى جلعناه للناس سواء العاكف فيه والباد ومن يرد فيه بإلحاد بظلــم نذقه من عذاب أليم) [6].

---

[1] الأنفال ٣٤.
[2] التوبة ٧.
[3] التوبة ١٩.
[4] التوبة ٢٨.
[5] الإسراء ١.
[6] الحج ٢٥.

ن- قوله تعالى : (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والـــهدى معكوفا أن يبلغ محله ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهـــم أن تطئوهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم ليدخل الله فى رحمتـــه مـــن يشاء لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا أليما) [1].

س- قوله تعالى : (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلـــن المســـجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رءوسكم ومقصرين لا تخافون فعلـــم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحا قريبا) [2].

٤- وبالنظر فى هذه الآيات الكريمة والسور التى تضمها يتبين أن المكـــى منها هو آية الإسراء فقط ، وأن الباقى مدنى وترتيبه : آيات البقرة ثـــم الأنفال ، ثم الحج ، ثم الفتح ، ثم المائدة ، ثم التوبة [3].

٥- وأما أسباب النزول فمنها :

أ- قوله تعالى (قد نرى تقلب وجـــهك فـــى الســـماء . . . الآيـــة) قـــال السيوطى: قوله تعالى : (سيقول السفهاء من الناس) الآيـــات[4] قـــال ابن اسحاق : حدثنى إسماعيل بن أبى خالد عن أبى اسحاق عن الـــبراء قال: كان رسول الله ﷺ يصلى نحو بيت المقدس ، ويكثر النظر إلـــى السماء ينتظر أمر الله فأنزل الله : (قد نرى تقلب وجهك فـــى الســـماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام) فقال رجل مـــن المسلمين : وددنا لو علمنا علم من مات منا قبل أن نصرف إلى القبلـــة، وكيف بصلاتنا قبل بيت المقدس ، فأنزل الله (ومـــا كـــان الله ليضيـــع

---

[1] الفتح ٢٥.

[2] الفتح ٢٧.

[3] المصحف الشريف .

[4] البقرة ١٤٢- ١٤٩.

إيمانكم) وقال السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها فأنزل الله (سيقول السفهاء من الناس) إلى آخر الآية ، وله طرق بنحوه [1].

ب- قوله تعالى : (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة . .) قال السيوطى : أخرج ابن جرير من طريق السدى بأسانيده قال : لما صرف النبى ﷺ نحو الكعبة بعد صلاته إلى بيت المقدس قال المشركون من أهل مكة : تحير على محمد دينه ، فتوجه بقبلته إليكم وعلم أنكم أهدى منه سبيلا ، ويوشك أن يدخل دينكم ، فأنزل الله : (لئلا يكون للناس عليكم حجة) الآية [2].

ج- قوله تعالى : (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ... الآيات)[3] . قال السيوطى : أخرج الواحدى من طريق الكلبى عن أبى صالح عن ابن عباس قال : نزلت هذه الآيات فى صلح الحديبية ، وذلك أن رسول الله ﷺ لما صد عن البيت الحرام ثم صالحه المشركون على أن يرجع عامه القابل ، فلما كان العام القابل تجهز هو وأصحابه لعمرة القضاء وخافوا ألا تفى قريش بذلك وأن يصدوهم عن المسجد الحرام ويقاتلوهم وكره أصحابه قتالهم فى الشهر الحرام فأنزل الله ذلك ، وأخرج ابن جرير عن قتاده قال أقبل نبى الله ﷺ وأصحابه معتمرين فى ذى القعدة ومعهم الهدى حتى إذا كانوا بالحديبية صدهم المشركون وصالحهم النبى ﷺ على أن يرجع من عامه ذلك ثم يرجع من العام

---

(1) لباب النقول ص ٥٩/ ٦٠.

(2) السابق ص ٦١.

(3) البقرة ١٩٠- ١٩٤.

المقبل ، فلما كان العام المقبل أقبل وأصحابه حتى دخلوا مكة معتمرين في ذي القعدة فأقام بها ثلاث ليال ، وكان المشركون قد فخروا عليه حين ردوه فأقصد الله منهم ، فأدخله مكة في ذلك الشهر الذي كانوا ردوه فيه ، فأنزل الله : (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص) [1].

د- قوله تعالى : (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه .. الآية) قال السيوطي : أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني في الكبير والبيهقي في سننه عن جندب ابن عبدالله أن رسول الله ﷺ بعث رهطا، وبعث عليهم عبدالله بن جحش فلقوا ابن الحضرمي فقتلوه ولم يدروا أن ذلك اليوم من رجب أو من جمادى ، فقال المشركون للمسلمين: قتلتم في الشهر الحرام ، فأنزل الله تعالى : (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه) الآية فقال بعضهم : إن لم يكونوا أصابوا وزرا أليس لهم أجر فأنزل الله : (إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله والله غفور رحيم)[2] وأخرجه ابن منده في الصحابة من طريق عثمان بن عطاء عن أبيه عن ابن عباس [3] .

هـ - قوله تعالى : (ولا يجرمنك شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا . .) قال السيوطي : أخرج ابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم قال : كان رسول الله ﷺ بالحديبية وأصحابه حين صدهم المشركون عن البيت ، وقدا اشتد ذلك عليهم فمر بهم أناس من المشركين من أهل

---

[1] لباب النقول ص ٩٠/ ٩٢.
[2] البقرة ٢١٨.
[3] لباب النقول ص ١١٠/١١٢.

المشرق يريدون العمرة ، فقال أصحاب النبى ﷺ نصدهم كما صدوا أصحابنا ، فأنزل الله (ولا يجرمنك) الآية [1] .

و- قوله تعالى (مالهم ألا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام . .) الآية قال السيوطى : " أخرج جرير عن سعيد بن جبير فى قوله (وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق) الآية قال نزلت فى النضر بن الحارث، وروى البخارى عن أنس قال قال أبوجهل بن هشام : اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم فنزلت (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم) الآية ، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس قال : كان المشركون يطوفون بالبيت ويقولون : غفرانك غفرانك ، فأنزل الله : (وما كان الله ليعذبهم) الآية وأخرج ابن جرير عن يزيد بن رومان ومحمد بن قيس قال : قالت قريش بعضها لبعض : محمد أكرمه الله من بيننا ، اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء " الآية ، فلما أمسوا ندموا على ما قالوا فقالوا غفرانك اللهم ، فأنزل الله : (وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون) وكان أولئك البقية من المسلمين الذين بقوا فيها يستغفرون ، فلما خرجوا أنزل الله (وما لهم ألا يعذبهم الله) الآية فأذن فى فتح مكة فهو العذاب الذى وعدهم [2].

ز- قوله تعالى : (أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام . .) الآية قال السيوطى : قوله تعالى : (ما كان للمشركين . .) الآيات أخرج ابن أبى حاتم من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس قال : قال العباس حين أسر يوم بدر : إن كنتم سبقتمونا بالإسلام والهجرة

---

[1] السابق ص ٣٠٩/ ٣١٠.

[2] لباب النقول ص ٤١٤/ ٤١٦.

والجهاد لقد كنا نعمر المسجد الحرام ، ونسقى الحاج ، ونفك العـــانى ، فأنزل الله : (أجعلتم سقاية الحاج) الآية ، وأخرج مسلم وابن حيـــان وأبو داود عن النعمان بن بشير قال : كنت عند منبر رســـول الله ﷺ فى نفر من أصحابه ، فقال رجل منهم ما أبالى أنى لا أعمـــل لله عمـــلا بعد الإسلام إلا أن أسقى الحاج ، وقال آخر : بل عمارة المسجد الحرام، وقال آخر : بل الجهاد فى سبيل الله خير مما قلتم ، فزجره عمر وقـــال : لا ترفعوا صوتكم عند منبر رسول الله ﷺ وذلك يوم الجمعة ، ولكـــن إذا صليت الجمعة دخلت على رسول الله ﷺ فاستفتيته فيما اختلفتـــم فيه ، فأنزل الله (أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المســـجد الحـــرام . .) الآية إلى قوله (لا يهدى القوم الظالمين) ، وأخرج الغريابى عن ابـــن سيرين قال : قدم على بن أبى طالب مكة فقال للعبـــاس : أى عـــم ، ألا تهاجر ؟ ! ألا تلحق برسول الله ﷺ ؟ فقال : أعمر المسجد وأحجـــب البيت ، فأنزل الله (أجلعتم سقاية الحاج) الآية ، وقال لقوم ســـماهم : ألا تهاجروا ؟ ألا تلحقوا برســـول الله ﷺ ؟ فقـــالوا نقيـــم إخواننـــا وعشائرنا ومساكننا فأنزل الله (قل إن كان آبـــاؤكم . .) الآيـــة كلـــها وأخرج عبدالرازق عن شعبة نحوه ، وأخرج ابن جرير عن محمد بـــن كعب القرظى قال : افتخر طلحة بن شيبة والعباس وعلى بن أبى طالب، فقال طلحة : أنا صاحب البيت معى مفتاحه ، وقال العباس : أنا صـــاحب السقاية والقائم عليها ، فقال على : لقد صليت إلى القبلة قبل النـــاس ، وأنا صاحب الجهاد ، فأنزل الله (أجعلتم سقاية الحاج) الآية كلها [1].

---

[1] السابق ص ٤٣٥- ٤٣٩.

ح- قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فــلا يقربــوا المسجد الحرام . .) الآية . قال السيوطى : قوله تعالى : (وإن خفتــم عيلة) الآية ، أخرج ابن أبى حاتم عــن ابــن عبــاس قــال : " كــان المشركون يجيئون إلى البيت ، ويجيئون معهم بالطعام يتجــرون فيــه فلما نهو عن أن يأتوا البيت ، قال المسلمون : من أين لنـــا الطعــام ، فأنزل الله (وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله) وأخرج ابــن جرير وأبو الشيخ عن سعيد بن خير قال : لما نزلت (إنما المشــركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هــذا) شــق ذلــك علــى المسلمين ، وقالوا : يأتينا بالطعام والمتاع فأنزل الله (وإن خفتم عيلــة فسوف يغنيكم الله من فضله) وأخرج مثله عن عكرمة وعطية العوفــى والضحاك وقتاده وغيرهم " [1].

ط- قوله تعالى : (إن الذين كفروا ويصــدون عــن ســبيل الله والمســجد الحرام . .) الآية قال السيوطى : قوله تعالى (ومن يرد فيه بإلحــاد) الآية أخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس قال : بعث النبى ﷺ عبــدالله بن أنيس مع رجلين أحدهما مهاجر والآخر من الأنصار ، فافتخروا فــى الأنساب فغضب عبدالله بن أنيس فقتل الأنصارى ثم ارتد عن الإســـلام وهرب إلى مكة فنزلت فيه (ومن يرد فيه بإلحاد بظلم) الآية [2].

ى- قوله تعالى: (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام . .) الآيــة قال السيوطى : أخرج الطبرانى وأبو يعلى عن أبى جمعة ، جنيــد بــن سبع قال : قاتلت النبى ﷺ أول النهار كافرا ، وقاتلت معه آخر النــهار مسلما ، وكنا ثلاثة رجال وسبع نسوة وفينـــا نزلــت (ولــولا رجــال

[1] لباب النقول ص ٤٤٠/ ٤٤١.

[2] السابق ص ٥٤٨.

مؤمنون ونساء مؤمنات) [1].

ك- قوله تعالى : (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام . .) الآية قال السيوطى : " أخرج الفريابى وعبدبن حميد والبيهقى فى الدلائل عن مجاهد قال : أرى النبى ﷺ وهو بالحديبية أنه يدخل مكة هو وأصحابه آمنين محلقين رءوسهم ومقصرين ، فلما نحر الهدى بالحديبية قال أصحابه : أين رؤياك يا رسول الله ؟ فنزلت (لقد صدق الله رسوله الرؤيا) الآية [2] وبعد أن عرفنا أسباب النزول ننتقل إلى الفقرة التالية :

٦- المعانى والأحكام :

أ- ما المراد بالمسجد الحرام ؟

هل هو الكعبة وما حولها من الصحن والإضافات التى تمت فيه للتوسعة على الطائفين والمصلين حتى أصبح المسعى جزءا منه ؟ أو هو الحرم جميعه الذى يشمل كل مكة وما حولها من الصحراء حتى المواقيت التى حددها رسول الله ﷺ أو إلى أدنى الحل حسب الأنصاب المعلومة ؟ إن الآيات الكريمة تشمل هذا وذاك ومعانيها تحتمل هذا وذاك ، ولذا فإن من المفسرين من جعل المراد بالمجسد الحرام هو بيت الله العتيق " الكعبة " ومنهم من جعله الحرم كله ، وقد ترتب على هذا الاختلاف اختلافهم فى بعض الأحكام كالنسخ والتعميم والتخصيص ، وقد حكى الشوكانى هذا الاختلاف فى المواضع التى ذكر فيها المسجد الحرام فمن ذلك قوله فى قوله تعالى : (فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا

---

[1] السابق ص ٧١٤/ ٧١٥.

[2] السابق ص ٧١٥/ ٧١٦.

وجوهكم شطره) قال : " ولا خلاف أن المراد بشطر المسجد هنا الكعبة ، وقد حكى القرطبى الإجماع على أن استقبال عين الكعبة فرض على المعاين، وعلى أن غير المعاين يستقبل الناحية ويستدل على ذلك بما يمكنه الاستدلال به " [1] وقال فى قوله تعالى : (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) قال : اختلف أهل العلم فى ذلك فذهبت طائفة إلى أنها محكمة وأنه لا يجوز القتال فى الحرم إلا بعد أن يتعدى بالقتال فيه فإن فإنه يجوز دفعه بالمقاتلة له وهذا هو الحق ، وقالت طائفة : إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى : (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ويجاب عن هذا الاستدلال بأن الجمع ممكن ببناء عام على الخاص فيقتل المشرك حيث وجد إلا بالحرم ، ومما يؤيد ذلك قوله ﷺ " إنها لم تحل لأحد قبلى وإنما أحلت لى ساعة من نهار " [2] وهو فى الصحيح ، وقد احتج القائلون بالنسخ بقتله ﷺ لابن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة ، ويجاب عنه بأنه وقع فى تلك الساعة التى أحل الله لرسوله ﷺ " [3] وقال فى قوله تعالى (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله . .) قال : "والصد عن المسجد الحرام وإخراج أهل الحرم منه أكبر عند الله أى أعظم إثما وأشد ذنبا من القتال فى الشهر الحرام " [4] وقال فى قوله تعالى : (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله) قال قال الحسن وقتاده : يعنى المسجد نفسه وهو ظاهر

---

[1] فتح القدير جـ١ ص ١٥٣. وانظر : الجامع لأحكام القرآن للقرطبى .

[2] متفق عليه .

[3] فتح القدير جـ١ ص ١٩١.

[4] فتح القدير جـ١ ص ٢١٧.

القرآن ، وقال عامة المفسرين : أسرى برسول الله ﷺ من دار أم هـــانئ فحملوا المسجد الحرام على مكة أو الحرم لإحاطة كل واحد منهما بالمســجد الحرام ، أو لأن الحرم كله مسجد) [1] . وقال فى قوله تعالى : " إن الذيـــن كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذى جعلناه للنـــاس ســـواء العاكف فيه والباد . . " قال : قيل المراد به المسجد نفسه كما هو الظـــاهر من هذا النظـــم القرآنـــى ، وقيـــل الحـــرم كلـــه لأن المشـــركين صـــدوا رسول الله ﷺ وأصحابه عنه يوم الحديبية ، وقيل المراد به مكـــة بدليـــل قوله (الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد) أى جعلناه للناس على العموم يصلون فيه ويطوفون به مستويا فيه العاكف وهو المقيم فيه الملازم له والباد أى الواصل من البادية والمراد به الطارئ عليه من غير فرق بيـن كونه من أهل البادية أو من غيرهم " . وقد أخرج عبد بن حميد عـــن ابـــن عباس فى قوله (والمسجد الحرام) قـــال : الحـــرم كلـــه وهـــو المســـجد الحرام"[2] وقال فى قوله تعالى : (هم الذين كفروا وصدوكم عـــن المســـجد الحرام) يعنى كفار مكة ومعنى صدوهم عن المسجد الحرام أنهم منعوهـــم أن يطوفوا به ويحلوا عن عمرتهم " [3] وهكذا يتبين أن " المسجد الحـــرام " قد يراد به خصوص المسجد المحيط بالكعبة وقد يراد به مكة كلها أو الحرم كله ، ونحن مع التعميم فالمسجد الحرام هو مكة كلها ، والحرم كله ذلـــك أن المكان يكتسب مكانته من مكانة ما يجاوره ، فإذا كـــان البيـــت العتيـــق أو الكعبة هى أعظم بناء وأطهر بقعة فى الأرض فإن حريمها وما يحيـــط بـــها من مكة والحرم يكتسبان منها تلك المكانة وذلك التعظيم لأن حريـــم البيـــت

---

[1] السابق جـ٣ ص ٢٠٦.
[2] السابق جـ٥ ص ٥٣.
[3] السابق جـ٥ ص ٥٣.

يتبعه ، كيف وقد أقسم الله تعالى بمكة فى أكثر من آية منها قوله : (لا أقسم بهذا البلد وأنت حل بهذا البلد) [١]. وقوله (والتين والزيتون وطور سنين وهذا البلد الأمين) [٢] ولا يعنى ذلك المساواة بين الأصل والتابع فتبقى الكعبة والبيت العتيق أفضل بناء فى الأرض ويتبعهما فى الأفضلية مكة والحرم قال تعالى : (إن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا وهدى للعالمين . فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين) [٣]. وقال (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس) [٤] وقال: (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود) [٥] . وقال (قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) . والخلاصة أننا مع القائلين بأن المسجد الحرام يعنى الحرم كله بما فيه مكة والكعبة ، ومما يؤكد ذلك بالإضافة إلى ما سبق ما جاء فى الآثار [٦].

---

[١] سورة البلد ١/ ٢ .

[٢] سورة التين ١- ٣.

[٣] آل عمران ٩٦/ ٩٧.

[٤] المائدة ٩٧.

[٥] البقرة ١٢٥.

[٦] فى تفسر قوله تعالى : (ذلك لمن يكن أهله حاضر المسجد الحرام) فقد أخرج ابن أبى شيبة وعبد بن حميد عن عطاء قال : ست قريات عرفة وعرنة والرجيع والنخلتان ومر الظهران وضحنان ، وقال مجاهد : هم أهل الحرم ، وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن ابن عباس قال هم أهل الحرم وأخرج ابن المنذر عن ابن عمر مثله .انظر : فتح القدير جـ١ ص ١٩٩.

ب- فرض الله تعالى على رسوله ﷺ وعلى المسلمين فى مشـارق الأرض ومغاربها استقبال الكعبة فى الصلاة ، وقد تقدمت الآيات التى دلت علـى ذلك من أول قوله (فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيـث مـا كنتـم فولوا وجوهكم شطره) . . إلى قوله (لئلا يكون للناس عليكم حجـة) وقد بين العلماء ذلك للقريب من الكعبة والبعيد عنها قال الشـوكانى : ولا خلاف أن المراد بشطر المسجد هنا الكعبة ، وقد حكى القرطبى الإجمـاع على أن استقبال عين الكعبة فرض على المعاين ، وعلى أن غير المعاين يستقبل الناحية ، ويستدل على ذلك - الناحية - بما يمكنـه الاسـتدلال " فمن كان عند الكعبة وجب عليه استقبالها فى فرضه ونفله وتطوعـه ، ومن كان بعيدا عنها اجتهد فى تحديد ناحيتها إن لـم يمكنـه معرفتـها ويسقط هذا الاستقبال عند العجز عنه كالسفر بالوسائل الحديثـة ، كمـا يسقط الوجوب فى النوافل ، وفى حالات المرض، وصلاة الخـوف عنـد التحام الصفوف ، وقد نسخ هذا الفرض باستقبال الكعبة ما كان مفروضا من قبل باستقبال بيت المقدس منذ فرضت الصلاة ليلة الإسراء والمعراج وقد استمر استقبال بيت المقدس سنة وبضعة أشهر قبل الهجرة وبعدهـا فلما تحدث اليهود فى ذلك وقالوا: " محمد يصلى إلى قبلتنا فـهو علـى ملتنا " كره ذلك رسول الله ﷺ وسأل الله تعالى تحويل القبلة فأجاب الله دعاءه وأمره بالتوجه إلى الكعبة ، ثم إن السفهاء من اليهود تكلموا فـى ذلك وقالوا للمسلمين ضاعت صلاتكم السابقة فأنزل الله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم) وقد مر علينا فى أسباب النزول بيان ذلـك ، وقـد أخرج ابن ماجة عن البراء قال : صلينا مع رسول الله ﷺ نحـو بيـت المقدس ثمانية عشر شهرا ، وصرفت القبلة إلى الكعبة بعد دخوله إلـى

المدينة بشهرين ، وكان رسول الله ﷺ إذ صلى إلى بيت المقدس أكثر تقليب وجهه فى السماء ، وعلم الله من قلب نبيه أنه يهوى الكعبة ، فصعد جبريل فجعل رسول الله ﷺ يتبعه بصره وهو يصعد بين السماء والأرض ينظر ما يأتيه به فأنزل الله : (قد نرى تقلب وجهك فى السماء) الآية فقال رسول الله ﷺ : يا جبريل كيف حالنا فى صلاتنا إلى بيت المقدس ؟ فأنزل الله (وما كان الله ليضيع إيمانكم) وأخرجه الطبرانى من حديث معاذ مختصر لكنه قال : سبعة عشر شهرا ، وأخرج البيهقى فى سننه عن ابن عباس مرفوعا قال : البيت قبلة لأهل المسجد، والمسجد قبلة لأهل الحرم ، والحرم قبلة لأهل الأرض فى مشارقها ومغاربها من أمتى " [1].

وقد كرر سبحانه وتعالى هذا الفرض باستقبال الكعبة عدة مرات كما مر فى آيات سورة البقرة وذلك لتأكيد هذا الأمر وترسيخه فى نفوس المؤمنين " وللاهتمام به لأن موقع التحويل كان معتنى به فى نفوسهم ، وقيل أن التكرير كان لإزالة الشبهات من نفوسهم لأن النسخ من مكان الفتنة ومواطن الشبهة فإذا سمعوه مرة بعد أخرى ثبتوا واندفع ما يختلج فى صدورهم ، وقيل إنه كرر هذا الحكم لتعدد علله فإنه سبحانه ذكر للتحويل ثلاث علل : الأولى ابتغاء مرضاته ، والثانية جرى العادة الإلهية أن يولى كل أهل ملة وصاحب دعوة جهة يستقل بها ، والثالثة دفع حجج المخالفين فقرن بكل علة معلولها وقيل : أراد بالأول (فول وجهك شطر المسجد الحرام) ول وجهك شطر الكعبة إذا صليت تلقاءها ، ثم قال : (وحيثما كنتم) معاشر المسلمين فى سائر المساجد بالمدينة وغيرها

---

[1] فتح القدير جـ١ ص ١٥٥.

(فولوا وجوهكم شطره) ، ثم قال : (ومن حيث خرجت) يعني وجوب الاستقبال في الأسفار ، فكان هذا أمرا بالتوجه إلى الكعبة في جميع المواطن من نواحي الأرض " [1].

جـ- أمر الله تعالى المؤمنون – وهم أولياء المسجد الحرام – أن يحافظوا على عهودهم مع غير المؤمنين ما داموا يحترمون العهود ويحافظون على الوفاء بها ، فإن أخلوا بما عاهدوا عليه كان على المؤمنين أن يعاملوهم بالمثل وينقضوا عهدهم معهم ، وكان رسول الله ﷺ قد عاهد بعض المشركين فنقضوا عهدهم وتحرج رسول الله ﷺ وأصحابه من نقض العهد فأذن الله تعالى لهم في النقض وبين لهم أن الوفاء لا يجب إلا لمن يفي أما من يخون وينقض فمن العجيب والمنكر الوفاء له (كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلا للذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إن الله يحب المتقين) والمعنى كيف يكون للمشركين عهد عند الله يأمنون به عذابه، وقيل : محال أن يثبت لهؤلاء عهد وهم أضداد لكم مضمرون للغدر فلا يطمعوا في ذلك ولا يحدثوا به أنفسهم ، لكن الذين عاهدتم عند المسجد الحرام ولم ينقضوا ولم ينكثوا فلا تقاتلوهم ، فما داموا مستقيمين لكم على العهد الذي بينكم وبينهم فاستقيموا لهم ، لأن الوفاء بالعهد والاستقامة عليه من أعمال المتقين فيكون ذلك تعليلا للأمر بالاستقامة معهم وهم بنو بكر، وقيل بنو كنانة وبنو ضمرة وقيل غير ذلك فقد أخرج ابن المنذر وأبو الشيخ عن ابن عباس قال : قريش ، وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن زيد نحوه ، وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن

[1] فتح القدير جـ ١ ص ١٥٦.

مقاتل قال : كان النبى ﷺ عاهد أناسا من بنى ضمرة بنى بكر وكنانة خاصة ، عاهدهم عند المسجد الحرام ، وجعل مدتهم أربعة أشهر وهم الذين ذكر الله فى هذه الآية يقول : ما وفوا لكم بالعهد فوفوا لهم ، وأخرج ابن أبى حاتم عن السدى قال هم بنو جذيمة وأخرج ابن أبى حاتم وأبو الشيخ عن قتادة قال هو يوم الحديبية [1].

د- نهى الله تعلى فى أول الأمر عن القتال فى المسجد الحرام - أى الحرم - وأمر النبى ﷺ بالصبر على أذى المشركين واعتدائهم على المسلمين ثم نسخ الله تعالى ذلك وأذن لرسوله ﷺ وأصحابه بقتال المشركين فى كل زمان وفى كل مكان بما فى ذلك المسجد الحرام ، فقد قال تعالى فى أول الأمر : (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ، فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين) ثم قال (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عن الله) ثم قال (وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة) قال الشوكانى فى قوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) اختلف أهل العلم فى ذلك فذهبت طائفة إلى أنها محكمة، وأنه لا يجوز القتال فى الحرم إلا بعد أن يتعدى بالقتال فيه ، فإنه يجوز دفعه بالمقاتلة له وهذا هو الحق ، وقالت طائفة : إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى : (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ويجاب عن هذا الاستدلال بأن الجمع ممكن ببناء العام على الخاص ، فيقتل المشرك حيث وجد إلا بالحرم ، ومما يؤيد ذلك قوله ﷺ : إنها لم تحل لأحد قبلى ، وإنما أحلت لى ساعة من نهار " وهو فى الصحيح ،

[1] انظر :فتح القدير جـ٢ ص ٣٣٩ ، ص ٣٤٠.

وقد احتج القائلون بالنسخ بقتله ﷺ لابن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة ، ويجاب عنه بأنه وقع فى تلك الساعة التى أحل الله لرسوله ﷺ، وأخرج ابن أبى شيبة وعبدالحميد وأبوداود فى ناسخه عن قتاده أن قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) وقوله (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه . .) فكان كذلك حتى نسخ هاتين الآيتين جميعا فى براءة قوله (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) ، (وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة . .) [1].

وإنما نسخ الله تعالى الحكم الأول ، أو خصصه ، أو تدرج فى بيانه، بالإذن فى قتال المشركين كافة ، وحيثما وجدوا ، لأنهم هم المعتدون فى جميع الأحوال حيث آذوا المسلمين ، وقتلوا بعضهم فى الأشهر الحرام ، وصدوهم عن المسجد الحرام ، وأخرجوهم منه ، وأكلوا أموالهم ، واغتصبوا ديارهم ، ولم يراعوا فى المسلمين عهدا ولا ذمة ، بل نقضوا وخانوا ، فكان الأمر العام بقتالهم وقتلهم ولو فى الحرم جزاء وفاقا لما قاموا به نحو المسلمين وارتكبوه فى حقهم (قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا) (وما لهم ألا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون ولكن أكثرهم لا يعلمون) (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفا أن يبلغ محله) (إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذى جعلنا للناس سواء العاكف فيه والباد) وقد سبق بيان ذلك فى أسباب النزول وقصة السرية التى

---

[1] انظر فتح القدير جـ١ ص ١٩١.

أرسلها رسول الله ﷺ فقتلت ابن الحضرمى فى الشهر الحرام .

٨ – وأهل الحرم يحرمون بالحج مفردا يوم التروية أو يوم التاسع يوم عرفة وليس لهم تمتعا بالعمرة إلى الحج كأهل الآفاق [١] الذين لهم أن يتمتعوا بالعمرة ثم يحلوا ثم يحرموا بالحج يوم التروية أو يوم عرفة ، كما لهم أن يقرنوا بين العمرة والحج . وفى كلتا الحالتين وكلا النسكين عليهم هدى التمتع أو القران فإذا لم يقدروا عليه صام كل منهم ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله ووطنه قال تعالى: (فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) قال الشوكانى : والمراد بالتمتع المذكور فى الآية أن يحرم الرجل بعمرة ثم يقيم حلالا بمكة إلى أن يحرم بالحج ، فقد استباح بذلك ما لا يحل للمحرم استباحته وهو معنى تمتع واستمتع ، ولا خلاف بين أهل العلم فى جواز التمتع بل هو عندى أفضل أنواع الحج ، وعلى هذا المتمتع ما يتيسر من الهدى فمن لم يجد لعدم المال أو لعدم الحيوان صام ثلاثة أيام فى أيام الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله . وقد ثبت فى الصحيح من حديث ابن عمر أنه ﷺ قال " فمن لم يجد فليصم ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجع إلى أهله " [٢] . . وقوله: (ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) الإشارة بقوله " ذلك " قيل إلى التمتع فتدل على أنه لا متعة لحاضرى المسجد الحرام كما يقول أبو حنيفة وأصحابه ، وقالوا " وليس لأهل مكة تمتع ولا قران وإنما لهم الإفراد خاصة خلافا للشافعى ، والحجة عليه قوله تعالى (ذلك لمن لم

---

[١] هذا أحد القولين وهناك قول آخر بأن لهم ذلك وهو الراجح كما سيأتى بعد .

[٢] فتح القدير جـ١ ص ١٩٧.

يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) ولأنه شرعهما للترفه بإسقاط إحدى السفرتين ، وهذا فى حق الآفاقى ، ومن كان فى داخل الميقات فهو بمنزلة المكى بخلاف المكى إذا خرج إلى الكوفة وقرن فيصح لأن عمرته وحجته ميقاتيتان " فصار بمنزلة الآفاقى " [1] وقال الكمال ابن الهمام : جاء فى غاية البيان : ليس لأهل مكة تمتع ولا قران ، ومن تمتع منهم أو قرن كان عليه دم وهو دم جناية لا يأكل منه ، وصح عن عمر رضى الله عنه أنه قال : ليس لأهل مكة تمتع ولا قران ، وقال فى التحفة : ومع هذا لو تمتعوا جازوا وأساءوا وعليهم دم الجبر . . ثم قال : مدار احتجاج الشافعى على أن نسخ ترك العمرة فى أشهر الحج عام فى حق المكى وغيره ، ومعلوم شرعية الحج فى حق الكل فجاز التمتع للكل ، وقوله تعالى (ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) لا ينفيه إذ مرجع الإشارة إلى الهدى لا التمتع فثبت بذلك جواز المتعة لهم وسقوط الهدى عنهم " وقال ابن رشد : واتفق العلماء على أن من لم يكن من حاضرى المسجد الحرام فهو متمتع ، واختلفوا فى المكى : هل يقع منه التمتع أم لا يقع ؟ والذين قالوا إنه يقع منه اتفقوا على أنه ليس عليه دم لقوله تعالى : (ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) واختلفوا فيمن هو حاضر المسجد الحرام ممن ليس هو : فقال مالك : حاضرو المسجد الحرام هم أهل مكة وذى طوى وما كان مثل ذلك من مكة ، وقال أبو حنيفة : هم أهل المواقيت فمن دونهم إلى مكة ، وقال الشافعى بمصر : من كان بينه وبين مكة ليلتان وهو أكمل المواقيت ، وقال أهل الظاهر : من كان ساكن الحرم ، وقال الثورى : هم أهل مكة فقط وأبو حنيفة يقول : إن حاضرى المسجد الحرام لا يقع

---

[1] الهداية شرح بداية المبتدى للمرغيناني بهامش شرح فتح القدير جـ3 ص 10/ 14 .

منهم التمتع وكره ذلك مالك " [1].

والراجح من هذه الأقوال أن التمتع يصح من حاضرى المسجد الحرام ومن الآفاقيين لأنه نسك مشروع ولم يرد فى الشرع ما يمنعه والفرق بين حاضريه وغيرهم أن حاضريه لا دم عليهم أما الآفاقيون فعليهم الدم ، ومما يوضح ذلك ما قاله ابن قدامه فى هذا المجال ومنه " ولا خلاف بين أهل العلم فى أن دم المتعة لا يجب على حاضرى المسجد الحرام إذ قد نص الله تعالى فى كتابه بقوله : (ذلك لمن يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) ولأن حاضرى المسجد الحرام ميقاته مكة فلم يحصل له الترفة بأحد السفرين ، ولأنه أحرم بالحج من ميقاته فأشبه المفرد وحاضرو المسجد الحرام : أهل الحرم ، ومن بينه وبين مكة دون مسافة القصر ، فنص عليه أحمد وروى ذلك عن عطاء وبه قال الشافعى ، وقال مالك : أهل مكة وقال مجاهد : أهل الحرم ، وروى ذلك عن طاوس ، وقال مكحول وأصحاب الرأى :من دون الميقات لأنه موضع شرع فيه النسك فأشبه الحرم . وقال : إن خرج المكى مسافرا غير متنقل ، ثم عاد فاعتمر من الميقات أو قصر وحج من عامه فلا دم عليه لأنه لم يخرج بهذا السفر عن كون أهله من حاضرى المسجد الحرام ، وهذا الشرط - لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام - لوجوب الدم عليه وليس بشرط لكونه متمتعا ، فإن متعة المكى صحيحة ، لأن التمتع أحد الأنساك الثلاثة ، فصح من المكى كالنسكين الآخرين ، ولأن حقيقة التمتع : هو أن يعتمر فى أشهر الحج ثم يحج من عامه ، وهذا موجود فى المكى ، وقد نقل عن أحمد : ليس على أهل مكة متعة ، ومعناه : ليس عليهم دم متعة لأن المتعة له لا عليه [2]

---

[1] بداية المجتهد جـ٢ ص ٦٤٧/ ٦٤٨.

[2] المغنى جـ٣ ص ٤١٤/ ٤١٥.

فتبين من هذا أن جمهور الفقهاء على أن المتعة للجميع وأنها عبارة عـــن أداء العمرة فى أشهر الحج ثم الحج فى نفس العام وأن الصحيـــح أن الـــدم فيها للآفاقى لأنه فرق بترك أحد السفرتين ، أما المكى فلم يترفـــه فـــلا دم عليه وهذا هو المفهوم من قوله تعالى (فمن تمتع بالعمرة إلى الحـــج فمـــا استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتـــم تلك عشرة كاملة ذلك - الهدى - لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام).

وقد أفادنا هذا الكلام الفقهى بالإضافة إلى حكم التمتع دلالة المســـجد الحرام على المعنى الواسع الذى أخترناه سابقا وهو الحرم كله بما فيه مكـــة وليس المسجد المخصوص المعروف.

ثم حكى الشوكانى هذا الذى رجحناه بقوله " وقيـــل إنـــها " ذلـــك " راجعة إلى الحكم وهو وجوب الهدى أو الصيام فلا يجب ذلك على من كـــان من حاضرى المسجد الحرام كما يقول الشافعى ومن وافقه والمراد بمن لـــم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام : من لم يكن ساكنا فى الحرم، أو من لـــم يكن ساكنا فى المواقيت فما دونها على الخلاف فى ذلك بين الأئمة "[1] وقد قدمنا ذلك من كلام ابن قدامه .

و- مكانة المسجد الحرام :

١- فقد جعله الله تعالى قبلة للمسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها فـــى أعظم عبادة يقومون بها بين يدى الله تعالى وهى الصلاة .

٢- حيث أمرهم الله تعالى بزيارته والطواف به والقيام عنده بأداء مناســك ركن آخر من أركان الإسلام وهو الحج أو العمرة قال تعـــالى : (وأذن فى الناس بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميـــق.

---

[1] فتح القدير جـ١ ص ١٩٧.

ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير . ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق) [1].

٣- وهو الموضع المحيط بالكعبة التى أمر الله تعالى إبراهيم عليه السلام ببنائها وبوأ له مكانها وقواعدها وأمره بتطهيرها من كل ما سوى الله تعالى كما قال عز وجل (وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت ألا تشرك بى شيئا وطهر بيتى للطائفين والقائمين والركع السجود) [2] وقال : (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم) [3].

٤- وهو الموضع الذى أنزل الله منه جبريل عليه السلام ليعلم إبراهيم ومن بعده محمد ﷺ مناسك الحج (ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم) [4] أخرج سعيد بن منصور وابن أبى حاتم عن مجاهد قال : قال إبراهيم : رب أرنا مناسكنا فأتاه جبريل فأتى به البيت فقال : ارفع القواعد فرفع القواعد وأتم البنيان ، ثم أخذ بيده فأخرجه فانطلق به نحو منى ، فلما كان عند العقبة فإذا إبليس قائم عند الشجرة فقال : كبر وارمه ، فكبر ورماه ، فذهب إبليس حتى أتى الجمرة الوسطى ففعل به إبراهيم كما فعل فى الأولى ، ثم كذلك فى الجمرة الثالثة ، ثم أخذ جبريل بيد إبراهيم حتى أتى به المشعر الحرام فقال: هذا المشعر

---

(١) الحج ٢٧/ ٢٩.

(٢) الحج ٢٦.

(٣) البقرة ١٢٧.

(٤) البقرة ١٢٨.

الحرام ، ثم ذهب حتى أتى به عرفات قال : وقد عرفت مـــا أريتـك ؟ قالها ثلاثا ، قال نعم ، قال فأذن فى الناس بالحج ، قال : وكيـف أؤذن؟ قال : قل يا أيها الناس أجيبوا ربكم ثلاث مرات ، فأجاب العباد: لبيـــك اللهم لبيك ، فمن أجاب إبراهيم يومئذ من الخلق فهو حـــاج . وأخـــرج ابن جرير من طريق ابن المسيب عن على قال : لما فرغ إبراهيم مـــن بناء البيت قال : قد فعلت أى رب فأرنا مناسكنا ، أبرزها لنا علمناهـا ، فبعث الله جبريل فحج به . وفى الباب آثار كثيرة عـــن السـلف مـن الصحابة ومن بعدهم تتضمن أن جبريل أرى إبراهيم المناسـك ، وفـى أكثرها أن الشيطان تعرض له كما تقدم عن مجاهد ، وقد أخـــرج ابـن خزيمة والطبرانى والحاكم وصححه والبيهقى فى الشـــعب عـن ابـن عباس نحو ذلك ، وكذلك أخرج عنه أحمد وابن أبى حاتم والبيهقى [1].

٥- وهو الموضع الذى استجاب الله فيه دعاء إبراهيـــم لنفســه ولولـده ولأمته ووعد الصالحين منهم بذلك كما قال تعالى : (وإذ قال إبراهيـــم رب اجعل هذا البلد آمنا واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنـــام . رب إنـــهن أضللن كثيرا من الناس فمن تبعنى فإنه منى ومن عصانى فإنك غفـــور رحيم . ربنا إنى أسكنت من ذريتى بـــواد غـير ذى زرع عنـد بيتـك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة مـــن النـــاس تـــهوى إليـــهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون . ربنا إنك تعلم ما نخفى وما نعلن وما يخفى على الله من شئ فى الأرض ولا فـــى السـماء . الحمـد لله الذى وهب لى على الكبر إسماعيل وإسحق إن ربى لسميع الدعاء. رب اجعلنى مقيم الصلاة ومن ذريتى ربنا وتقبل دعاء . ربنـــا اغفـــر لـــى

[1] فتح القدير جـ١ ص ١٤٣/ ١٤٤.

ولوالدى وللمؤمنين يوم يقوم الحساب) [١] .

وقال : (وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلد آمنا وارزق أهلــه مــن الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر) [٢]. وقال : (ربنا وابعث فيــهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنــت العزيز الحكيم) [٣] وقد حقق الله تعالى جميع ذلك وأكثر منه .

٦- وهو الموضع الذى جعله تعالى مثابة للناس يرجعون إليــه مــن كــل مكان فى شوق وحنين وجعله مأمنا وأمانا من كل خوف ، وجعله قواما للناس ومقيما لحياتهم ومصالحهم ما تمسكوا بــه وأدوا حقوقــه قــال تعالى (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتخذوا من مقام إبراهيــم مصلى) [٤] وقال : (إن أول بيت وضع للناس للــذى ببكــة مباركــا وهدى للعالمين. فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنــا ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإن الله غنــى عن العالمين) [٥]. وقال (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للنــاس)[٦] والمعنى أنه دار لمعاشهم ودينهم أى يقومون فيه بما يصلــح دينــهم ودنياهم ، يأمن فيه خائفهم ، وينصر فيــه ضعيفــهم ، ويربــح فيــه تجارهم، ويتعبد فيه متعبدهم [٧] وقال تعالى : (أو لم نمكن لهم حرمــا

---

[١] إبراهيم ٣٥- ٤١.

[٢] البقرة ١٢٦.

[٣] البقرة ١٢٩.

[٤] البقرة ١٢٥.

[٥] آل عمران ٩٦/ ٩٧ وقد أخرج البخارى ومسلم وغيرها عن أبى ذر قال : قلت يا رسول الله أى مسجد وضع أول ؟ قال : المسجد الحرام ، قلت ثم أى ؟ قال المسجد الأقصى ، قلت : كــم بينــهما ؟ قــال أربعون سنة .

[٦] المائدة ٩٧.

[٧] انظر فتح القدير جـ٢ ص ٧٩.

آمنا يجبى إليه ثمرات كل شئ رزقا من لدنا) [1] . وكانوا من قبله يتخطفون من كل جانب باعترافهم وكما يحدث لجيرانهم كما قال تعالى: (أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم) [2]. والتخطف هو القتل والسبى.

٧- وهو الموضع الذى اختاره الله تعالى على نسق البيت المعمور فى السماء حتى يطوف الناس به كما تطوف الملائكة بالبيت المعمور ، وكان الله تعالى قد أمر الملائكة ببنائه أولا ، ثم أمر آدم ببنائه ثانيا ، ثم لما أغرقه الطوفان بوأ لإبراهيم مكانه وقواعده وأمره برفعها فكان البيت الحرام ، قال الشوكانى فى وصف البيت المعمور : فى السماء السابعة ، وقيل فى سماء الدنيا ، وقيل : هو الكعبة ، فعلى القولين الأولين يكون وصفه بالعمارة باعتبار من يدخل إليه من الملائكة ويعبد الله فيه ، وعلى القول الثالث يكون وصفه بالعمارة حقيقة ، أو مجازا باعتبار كثرة من يتعبد فيه من بنى آدم " [3]. والصحيح الأولان قال الجلالان [4] : "والبيت المعمور " هو فى السماء الثالثة أو السادسة أو السابعة ، بحيال الكعبة يزروه كل يوم سبعون ألف ملك بالطواف والصلاة لا يعودون إليه أبدا - أى لكثرة غيرهم، وقد ورد فى حديث الإسراء والمعراج أن رسول الله ﷺ رآه ورأى أبانا إبراهيم مسند ظهره إليه . وفى تشبيه البيت الحرام بالبيت المعمور وبنائه على سمته من التعظيم والمكانة ما لا يمكن وصفه ولا تقديره !

---

[1] القصص ٥٧.

[2] العنكبوت ٦٧.

[3] فتح القدير جـ٥ ص ٩٤.

[4] السيوى والمحلى فى تفسيرهما المعروف ص ٦٩٧ بهامش المصحف.

٨- وهو الموضع الذى باركه الله تعالى وجمع فيه من الآيات ما لم يوجد فى غيره قال تعالى : (إن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا) والبركة كثرة الخير الحاصل لمن يستقر فيه أو يقصده ، أى الثواب المتضاعف والآيات البينات الواضحات منها الصفا والمروة ، ومنها أثر القدم فى الصخرة الصماء - موضع قيام إبراهيم - ومنها أن الغيث إذا كان بناحية الركن اليمانى كان الخصب فى اليمن ، وإن كان بناحية الشامى كان الخصب بالشام ، وإذا عم البيت كان الخصب فى جميع البلدان ، ومنها انحراف الطيور عن أن تمر على هوائه فى جميع الأزمان ، ومنها هلاك من يقصده من الجبابرة [1] كما حدث مع أبرهة وجيشه ، ومن أمثلة بركته أن الصلاة فيه بمائة ألف صلاة فيما سواه كما جاء فى الحديث الصحيح ، وأنه أول المساجد الثلاث التى لا تشد الرحال إلا إليها كما جاء فى الحديث الصحيح لتحصيل تلك المنافع وأمثالها ، ومن ذلك أن الله تعالى ينزل على زوار البيت الحرام مائة وعشرين رحمة : ستون للمصلين وأربعون للطائفين وعشرون للناظرين . ولا تتوقف بركاته ولا ينقطع أمنه حتى إن العلماء اختلفوا فيمن لجأ إلى الحرم وقد وجب عليه حد من الحدود هل يقام عليه الحد أو لا يقام حتى يخرج منه؟ فأبو حنيفة وأصحابه على أنه لا يقام عليه حتى يخرج ، والجمهور على إقامة الحد متى وجب حتى لا يكون ذريعة وضعفوا قول الآخرين ، وقد مال الصنعانى إلى المنع من إقامة الحدود فى المساجد لكن على أنه للتنزيه فلو أقيمت فلا حرج قال :

---

(1) فتح القدير جـ١٠ ص ٣٦٢.

عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله ﷺ : " لا تقام الحدود فى المساجد " رواه الترمذى والحاكم وأخرجه ابن ماجه وفى إسناده إسماعيل بن مسلم المكى ضعيف من قبل حفظه ، وأخرجه أبو داود والحاكم وابن السكن والدراقنطى والبيهقى من حديث حكيم بن حزام ، ولا بأس بإسناده وله طرق أخرى وكلها متعاضدة وقد عمل به الصحابة ، فأخرج ابن أبى شيبة عن طارق بن شهاب قال : أتى عمر بن الخطاب برجل فى حد فقال أخرجاه من المسجد ثم اضرباه " وأسند على شرط الشيخين ، وأخرج عن على " أن رجلاً جاء إليه فساده ، فقال يا قنبر : أخرجه من المسجد فأقم عليه الحد" وفى سنده مقال ، وإلى عدم جواز إقامة الحد فى المسجد ذهب أحمد واسحاق والكوفيون لما ذكر من الدليل ، وذهب ابن أبى ليلى والشعبى إلى جوازه ولم يذكروا له دليلاً ، وكأنه حمل النهى على التنزيه قال ابن بطال : وقول من نزه المسجد أولى يريد قول الأولين " [1] ونحن مع المانعين من إقامة الحدود فى المساجد بعامة وفى المسجد الحرام بخاصة إلا إذا دعت الضرورة لذلك أو يخرج المحدود ليقام عليه الحد .

٩- وقد جعل الله المسجد الحرام وما حوله من الحرم مكاناً مصوناً له قداسته فى الدخول فيه بنية النسك " الإحرام " وله محظورات يجب اجتنابها وله آداب وسنن ينبغى التحلى بها ، ومن ارتكب من هذه المحظورات شيئاً كانت عليه كفارة ، وكذلك أهل الحرم أنفسهم عليهم

---

[1] سبل السلام جـ٤ ص ٣٢/ ٣٣ وأخرجه ابن جرير وابن أبى حاتم عن ابن عباس فى قوله " ومن دخله كان آمنا " قال : من عاذ بالبيت أعاذه البيت ولكن لا يؤوى ولا يطعم ولا يسقى فإذا خرج أخذ بذنبه ، وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر والأزرقى عن عمر بن الخطاب قال : لو وجدت فيه قاتل الخطاب ما مسسته حتى يخرج منه " انظر : فتح القدير جـ١ ص ٣٦٢/ ٣٦٣ ، وشرح منتهى الإرادات جـ٣ ص ٣٤١.

التزامات عديدة فمن هذا وذاك ما جاء فـى القـرآن الكريـم والسـنة النبوية وهو كثير منه قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بـالعقود أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلى الصيد وأنتم حـرم إن الله يحكم ما يريد) [1] وقولـه تعـالى : (وأنتـم حـرم) تشـمل المحرمين وأهل الحرم ". وقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقتلـوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعـم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما ليذوق وبال أمره عفا الله عما سلف ومن عـاد فينتقـم الله منه والله عزيز ذو انتقام . أحل لكم صيد البحر وطعامـه متاعـا لكـم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما واتقوا الله الـذى إليـه تحشرون) [2] وقوله تعالى : (ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الـهدى محله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيـام أو صدقة أو نسك) [3] إلى غير ذلك.

ومن السنة ما ثبت عن النبى ﷺ أنه قال: " إن إبراهيم حرم مكة ، وإنى حرمت المدينة ما بين لابتيها فلا يصاد صيدها ولا يقطع عضاهـها "[4] أخرجه أحمد ومسلم والنسائى وغيرهم من حديث جابر وأنس وأبى هريـرة وعائشة وغيرهم وعن النبى ﷺ أنه قال : " إن الله حرم مكة يـوم خلـق السموات والأرض وهى حرام إلى يوم القيامة " أخرجه الشيخان وغيرهمـا من حديث ابن عباس ، وأخرجـه الشـيخان وأهـل السـنن مـن حديـث

---

[1] المائدة ١.

[2] المائدة ٩٥/ ٩٦.

[3] البقرة ١٩٦.

[4] عضاهها : نباتها البرى أو كل شجر له شوك صغر أو كبر .

أبى هريرة، وأخرجه البخارى تعليقاً ، وأخرجه ابن ماجه من حديث صفية بنت شيبة ، وأخرج الشيخان وغيرهما عن أبى شريح العدوى قال : قام النبى ﷺ الغد من يوم الفتح فقال : " إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس ، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً ولا يعضد بها شجرة ، فإن أحد ترخص لقتال رسول الله ﷺ فقولوا : إن الله قد أذن لرسوله ولم يأذن لكم وإنما أذن لى ساعة من نهار ، ثم عادت حرمتها اليوم كحرمتها أمس " .

١٠- ساوى الله سبحانه وتعالى بين الكفر به والصد عن سبيله وعن المسجد الحرام وفى ذلك من الدلالة على تعظيم المسجد الحرام ومكانته ما فيه حيث جمع بين هذه المنكرات فى إطار واحد وإذا كانت غير متساوية فى الحقيقة حيث الكفر أكبرها فإن الوعيد الشديد يجمعها قال تعالى : (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل) وقال سبحانه : (إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد، ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم) .

١١- توعد الله سبحانه وتعالى مرتكبى المعاصى فى المسجد الحرام بالعذاب الأليم وسمى ذلك ظلماً وميلاً وإلحاداً إلى الظلم ، وقد اختلف العلماء فى هذا الظلم والإلحاد به فقيل هو الشرك ، وقيل الشرك والقتل وقيل صيد حيواناته وقطع أشجاره وقيل هو الحلف فيه بالأيمان الفاجرة ، وقيل المراد المعاصى فيه على العموم ، وقيل المراد بهذه الآية أنه يعاقب بمجرد الإرادة للمعصية فى ذلك المكان - وإن لم

يفعلها - وقد ذهب إلى هذا ابن مسعود والضحاك وابن عمر وابن زيد وغيرهم حتى قالوا لو هم الرجل فى الحرم بقتل رجل فى عدن لعذبه الله ، والحاصل أن هذه الآية دلت على أن من كان فى البيت الحرام مأخوذ بمجرد الإرادة للظلم فهى مخصصة لما ورد من أن الله غفر لهذه الأمة ما حدثت به أنفسها [١]. إلا أنه يقال إن الإرادة فيها زيادة على مجرد حديث النفس [٢].

١٢- ومن جوانب هذه المكانة العظيمة أن الله تعالى ساوى فى - المسجد الحرام بين المقيم فيه - العاكف - والباد - الطارئ عليه من غير أهله . قال تعالى : (والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد) وقد اختلف العلماء فى المراد بهذه المساواة فقيل إنها عامة فى كل شئ . والمعنى جعلناه للناس على العموم يصلون فيه ويطوفون به مستوياً فيه العاكف وهو المقيم فهو الملازم له ، والباد الواصل من البادية والمراد به الطارئ عليه من غير فرق بين كونه من أهل البادية أو من غيرهم . فما بال المشركين يصدون النبى ﷺ وأصحابه عنه كما حدث فى الحديبية . واختلفوا فى مكة فذهب مجاهد ومالك إلى أن دور مكة ومنازلها يستوى فيها المقيم والطارئ ، وذهب عمر بن الخطاب وابن عباس وجماعة إلى أن للقادم إن ينزل حيث وجد وعلى رب المنزل أن يؤويه شاء أم أبى ، وذهب الجمهور إلى أن دور مكة ومنازلها ليست كالمسجد الحرام ، ولأهلها منع الطارئ من النزول فيها ، والحاصل أن الكلام فى هذا راجع إلى أصلين : الأصل

---

(١) عن أبى هريرة قال قال رسول الله ﷺ " إن الله تجاوز لى عن أمتى ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به " متفق عليه .

(٢) فتح القدير جـ٣ ص ٤٤٧.

الأول ما فى هذه الآية هل المراد بالمسجد المسجد نفسه أو جميع الحرم أو مكة على الخصوص ، والثانى هل كان فتح مكة صلحاً أو عنوة ؟ وعلى فرض أن فتحها كان عنوة هل أقرها النبى ﷺ فى يد أهلها على الخصوص ؟ أو جعلها لمن نزل بها على العموم ؟ [1]
وسواء كان المراد هذا أو ذاك فإن الدلالة من المراد أيا كان على عظمة الموضع بعامة لا خلاف عليها والآية دليل على ذلك ، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس فى الآية قال : هم فى منازل مكة سواء، فينبغى لأهل مكة أن يوسعوا لهم حتى يقضوا مناسكهم ، وقال البادى وأهل مكة سواء يعنى فى المنزل والحرم ، وأخرج ابن أبى شيبة عن عبدالله بن عمرو قال : من أخذ من أجور بيوت مكة إنما يأكل فى بطنه ناراً " وأخرج ابن أبى شيبة عن عطاء قال : كان عمر يمنع أهل مكة أن يجعلوا لها أبواباً حتى ينزل الحاج فى عرصات الدور ، وأخرج ابن مردويه عن ابن عمر أن النبى ﷺ قال : مكة مباحة لا تؤجر بيوتها ولا تباع رباعها " [2] وروى أنها كانت تدعى السوائب على عهد رسول الله ﷺ ، ولم تقسم بين القائمين فصارت وقفاً على المسلمين كبقاع المناسك فإن سكن بأجرة لم يأثم بدفعها للحاجة .

١٣- ومن جوانب هذه المكانة العظيمة أن الله تعالى منع المشركين من الاقتراب من المسجد الحرام فضلاً عن دخوله ، وتحريم الاقتراب أبلغ من تحريم المباشرة كما جاء فى تحريم الخمر وتحريم الصلاة أثناء السكر ، وعلى المؤمنين أن يقوموا بمنع المشركين من هذا الاقتراب

---

[1] انظر فتح القدير جـ٣ ص ٤٤٧.

[2] شرح منتهى الإرادات جـ٢ ص ١٤٤/ ١٤٥.

من المسجد الحرام، وقد بينت الآية الكريمة السبب فى هذا المنع وهو نجاستهم ، وعلى المؤمنين أن يقوموا بذلك مهما كانت ظروفهم التجارة والاقتصادية فإن الله سبحانه مالك الملك سيغنيهم ويعوضهم خيراً (يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء إن الله عليم حكيم) والنجس هو القذر ، قال قتادة ومعمر: إنهم وصفوا بذلك لأنهم لا يتطهرون ولا يغتسلون ولا يتجنبون النجسات ، وقيل لأن معهم الشرك وهو بمنزلة النجس . وقد اختلف العلماء فى نجاسة المشرك هل هى نجاسة عينية أو حكمية معنوية ؟ فقال الظاهرية والزيدية والحسن البصرى وهو محكى عن ابن عباس أن نجاستهم عينية ، وذهب الجمهور من السلف والخلف ومنهم الأئمة الأربعة إلى أن الكافر ليس نجس الذات ولكنه نجس الاعتقاد فالنجاسة حكمية معنوية حيث أحل الله طعامهم وثبت عن النبى ﷺ أنه أكل فى آنيتهم وشرب منها وتوضأ فيها وأنزلهم فى مسجده مما يدل على أن نجاستهم ليست ذاتية عينية وإنما حكميه معنوية بسبب عقيدتهم وشركهم [1] ، ثم اختلف العلماء أيضاً فى دخولهم المسجد الحرام هل هو الحرم كله أو المسجد نفسه ؟ كما اختلفوا أيضاً فى دخولهم سائر المساجد هل يمنعون منها أيضاً كالمسجد الحرام أو هذه خاصة بالمسجد الحرام ؟ فذهب أهل المدينة إلى منع كل مشرك عن كل مسجد، وقال الشافعى : الآية عامة فى سائر المشركين خاصة فى

---

[1] قال ابن رشد : وأما المشرك ففى قوله تعالى (إنما المشركون نجس) فمن حمل هذا على ظاهره قال بنجاسة العين ومن أخرجه مخرج الذم لهم قياسه – كل حى طاهر العين – فنجاستهم حكمية . ثم رجح الأول عملاً بظاهر الكتاب : انظر بداية المجتهد جـ١ ص ٦٠/ ٦٤.

المسجد الحرام ، فلا يمنعون من دخول غيره من المساجد . قال ابـــن العربى : وهذا جمود منه على الظاهر لأن قوله تعالى (إنما المشركون نجس) تنبيه على العلة بالشرك والنجاسة ويجاب عنه بأن هذا القياس مردود بربطه ﷺ ثمامة بن أثال فى مسجده وإنزال وفد ثقيف فيـــه ، وروى عن أبى حنيفة مثل قول الشافعى ، وزاد أنه يجوز دخول الذمـــى سائر المساجد من غير حاجة ، وقيده الشافعى بالحاجة ، وقال قتــــاده إنه يجوز ذلك للذمى دون المشرك ، وروى عن أبى حنيفة أيضـــاً أنـــه يجوز لهم دخول الحرم والمسجد الحرام وســـائر المســـاجد ، ونـــهى المشركين عن أن يقربوا المسجد الحرام هو نهى للمســـلمين عـــن أن يمكنوهم من ذلك . وأما العام الذى منعوا فيه فقيل إنه سنة تسع وهـــو العام الذى حج فيه أبوبكر على الموسم ، وقيل سنة عشر قاله قتـــاده ، قال ابن العربى وهو الصحيح الذى يعطيه مقتضى اللفـــظ ، لأن ســـنة تسع هى التى وقع فيها الأذان والنهى ثم قيل بعد عامهم هـــذا فيكـــون سنة عشر ، وقد أخرج عبدالرازق وابن جرير وابن أبى حـــاتم وابـــن مردويه عن جابر قال قال رسول الله ﷺ : " لا يدخل مسجدنا هذا بعـد عامنا هذا مشرك إلا أهل العهد وخدمكم " قال ابن كثير تفرد به أحمـــد مرفوعاً والموقوف أصح وأخرج سعيد بن منصور وابن المنذر وابـــن أبى حاتم عن ابن عباس قال : كان المشركون يجيئـــون إلـــى البيـــت ويجيئون معهم بالطعام يتجرون به ، فلما نهوا عن أن يأتوا البيت قـــال المسلمون : فمن أين لنا الطعام ؟ فأنزل الله (وإن خفتم عيلة فســـوف يغنيكم الله من فضله إن شاء) قال فأنزل الله عليـــهم المطـــر وكـــثر

خيرهم حين ذهب المشركون عنهم " [1].

١٤- وليست هذه المكانة العظيمة للمسجد الحرام طارئة فى الإسلام وإنما كانت له على مر التاريخ حتى ظن بعض الناس أن ترجمتها فى النفوس إلى عمارة المسجد وعناية بزائريه من سقاية إلى رفادة تساوى الإيمان بالله واليوم الآخر والجهاد فى سبيله ، فصحح الله سبحانه وتعالى لهم ذلك المفهوم الخاطئ وبين لهم أن هذه المكانة وتقديرها يجب أن تنبع من الإيمان بالله والقيام بأوامره من صلاة وزكاة وجهاد ، وأن عمارة المسجد الحرام وسقاية أهله مهما بلغت من المكانة والمنزلة فإنها لن تغنى عن الإيمان ، بل ولا تساويه ، بل هى أقل منه وبدونه ستكون هباء منثوراً . جاء ذلك حين تفاضل العباس وعلى فقد أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبى حاتم عن ابن عباس قال : قال العباس حين أسر يوم بدر : إن كنتم سبقتمونا بالإسلام والهجرة والجهاد لقد كنا نعمر المسجد الحرام ونسقى الحاج ونفك العانى فأنزل الله (أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام) الآية يعنى أن ذلك كان فى الشرك فلا أقبله ، وأخرج ابن مردويه عنه أيضاً فى الآية قال : نزلت فى على بن أبى طالب والعباس ، وأخرج ابن أبى حاتم وأبو الشيخ عن الشعبى قال : تفاخر على والعباس وشيبة فى السقاية والحجابة فأنزل الله هذه الآية . ولا ينقص ذلك من فضل العمارة والسقاية ولكن يشترط لهما الإيمان أولاً حتى يكونا مقبولين فلا عبرة لأى بر لا يقوم على الإيمان قال تعالى (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً) وقال (ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر أولئك حبطت أعمالهم وفى

---

[1] فتح القدير جـ٢ ص ٣٥٠/ ٣٥١.

النار هم خالدون . إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليـــوم الآخــر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله فعسى أولئك أن يكونوا مـــن المهتدين . أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بـــالله واليوم الآخر وجاهد فى سبيل الله لا يستوون عنـــد الله والله لا يـــهدى القوم الظالمين . الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا فى سبيل الله بأموالـــهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون) وهؤلاء المؤمنـــون العاملون هم أولياء المسجد الحرام وأصحابه وليس المشركين الذين لم يعرفوا له إلا العمارة المادية والصد عنه والصفير والتصفيق (ومالـــهم ألا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا أوليـــاءه إن أولياؤه إلا المتقون ولكن أكثرهم لا يعلمون) .

١٥- وتحقيقا لهذه المكانة واستنقاذا للمسجد الحرام مـــن المشـــركين ، وإسناده للمؤمنين الصالحين ، وتطهيرا له من الأصنام التى عبدت مـــن دون الله ، وعد الله رسوله محمدا ﷺ بفتح مكـــة ودخـــول المســـجد الحرام فى أمن وأمان هو وأصحابه ثم دخـــول النـــاس فـــى ديـــن الله أفواجا، وكان صلح الحديبية تمهيدا لذلك ثم كان الفتح الأكبر والتطـــهير الأعظم للمسجد الحرام ودخول الناس فى دين الله أفواجا ، وقد حكـــى القرآن الكريم ذلك فى سورة الفتح حيث رضى الله عن المؤمنين الذيـــن بايعوا رسول الله ﷺ تحت الشجرة على قتال المشـــركين ولكـــن الله تعالى أجل لهم ذلك القتال رعاية لضعفاء المسلمين فى مكـــة حتـــى لا يقتلوا مع المشركين قال تعالى (هم الذين كفروا وصدوكم عن المســـجد الحرام والهدى معكوفا أن يبلغ محله ، ولولا رجال مؤمنـــون ونســـاء مؤمنات لم تعلموهم أن تطؤهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم ليدخل الله

فى رحمته من يشاء لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا أليما) ثم قال (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رءوسكم ومقصرين لا تخافون فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك وفتحا قريبا) قال المفسرون : إن الله سبحانه أرى نبيه ﷺ فى المدينة قبل أن يخرج إلى الحديبية كأنه هو وأصحابه حلقوا وقصروا ، فأخبر بذلك أصحابه ففرحوا وحسبوا أنهم سيدخلون مكة عامهم هذا فلما رجعوا من الحديبية ولم يدخلوا مكة قال المنافقون : والله ما حلقنا ولا قصرنا ولا دخلنا المسجد الحرام ! فأنزل الله هذه الآية ، ثم كان فتح مكة وتطهير المسجد الحرام ودخول الناس فى دين الله أفواجا سنة ثمان من الهجرة فقال تعالى : (إذا جاء نصر الله والفتح . ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجا . فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا) وبهذا انتقل المسجد الحرام وولايته إلى رسول الله ﷺ والمسلمين ليقوموا بعمارته المادية والمعنوية ويحافظوا على طهارته وسلامته من رجس المشركين ، ويصونوا مكانته العظيمة من أى عدوان عليها أو تقصير فيها ، ومنذ ذلك الفتح المبين والعناية به وبعمارته وطهارته ونظافته وتوسعته مستمرة حتى قام خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز بأعظم توسعة تمت فيه وجاءت أكبر من جميع التوسعات التى تمت من قبل وأصبح زائرو المسجد الحرام على مدار العام يشعرون بالأمن والأمان ويجدون كل ما يحتاجون إليه فى سهولة ويسر ، ورغم كثرة الأعداد وتجاوزها للملايين لا تقع أزمة فى أى شئ .

١٦- ومن الشبهات التى أثارها أعداء الإسلام حـــول المســـجد الحـــرام ومكانته ما قاله جولدزيهر وادعى فيـــه أن محمـــدا ﷺ وأصحابـــه استمروا على عبادة الأصنام والحجارة غير أنهم استبدلوا هذا البنـــاء الذى يسمونه : " الكعبة " بالأصنام التى كانت من قبـــل حتـــى يكـــون للدعوة الجديدة أسلوب مختلف وتغيير ملحوظ .

وهذا ادعاء باطل يدل على جهل قائله أو خبثه ، فالقرآن الكريم قـــد شن حملة شعواء على الأصنام وكل ما يعبد من دون الله حتـــى ولـــو كـــان الكعبة ، وقد حاول المشركون أن يغروا رسول الله ﷺ بكـــل المغريـــات ليبقى لهم على الأصنام أو يسلم بعبادتها يوما ويعبدون إلهه يومـــا فـــأنزل قوله تعالى (قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون . .) السورة ، وشـــن القرآن الكريم حملة أخرى على الشرك والمشـــركين ســـواء كـــان بعبـــادة الأصنام أو غيرها ، بل أحبط الرياء الذى يكون العمل فيه غير خالص لله بل تشوبه شوائب من مراءاة الناس وابتغاء أمور أخرى غير وجه الله ، فـــالله سبحانه لا يقبل من العمل إلا ما كان خالصا لوجهه الكريم.

وتقديس الكعبة وتعظيمها لا يدخل من قريب أو بعيد فى عبـــادة الله وحده لا شريك له . كل ما هنالك أننا نعبد الله تعـــالى وحـــده كمـــا أمرنـــا ونخلص له وحده ذلك العمل ، فهو الذى أمرنا بالطواف فنطوف اســـتجابة لأمره وإخلاصا له ، وهو الذى أمرنا باستقبال الكعبة فـــى الصـــلاة فنولـــى وجوهنا شطرها استجابة لأمره وإخلاصا له ، وقـــد قبـــل رســـول الله ﷺ الحجر الأسود وأمرنا بتقبيله واستلامه ونحن نفعل ذلك طاعة لله ورســـوله وتأسيا بفعله ﷺ دون أن يداخلنا أدنى شك فى أنه لا يضر ولا ينفع كمـــا قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه وهو يقبله : " والله إنى أعلم أنك حجـــر

لا تضر ولا تنفع ولولا أنى رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتـــك " فكـل عملنا وتعظيمنا للكعبة والمسجد الحرام إنما هــو مــن أمــر الله وطاعتــه والإخلاص له واتباع رسوله ﷺ وطاعته كما أمرنا ، وفرق كبير بين مــن يعبد صنما ويعتقد ضره ونفعه أو يرائى شخصا مخلوقا وبين من يعبــد الله وحده لا شريك له وما يستلزم ذلك من طاعته فى كل ما يأمر به والإخـلاص فى ابتغاء مرضاته وثوابه وهذا ما لم يفهمه جولدزيـــهر أو فهمـــه ولكنـــه أظهر خبثه وعداوته للإسلام .

التعليل في فلسفة التاريخ
عند ابن خلدون

د. مختار محمود عطاالله *

تمثل مقولتا "العلية" و "الكلية" مجتمعتين أحد المحددات الفاصلة بين ما هو من عمل المؤرخ، وما هو من عمل فيلسوف التاريخ. فبينما ينقبع المؤرخ – محكوماً بمنهجية التسنيد – في زمنية منكمشة على الحدث مؤطراً بعلة جزئية؛ يتجاوز فيلسوف التاريخ حاجز الزمان اللحظي كإطار للواقعة إلى خلق آلية للتعميم تسمح باستكناه الاندماج المنطقي لمجموع العلل الجزئية في علة واحدة.

* مدرس الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة.

وباعتبار أن ابن خلدون- باتفاق الباحثين في الشرق والغرب - هو مؤسس ذلك الفرع من الدرس الفلسفي الذي يعرف بـ "فلسفة التاريخ"؛ فإن الكشف عن موقفه من "التعليل" في تحليلاته المبتكرة التي اتخذت من المادة التاريخية التقليدية موضوعاً لها؛ من شأنه أن يزيد من التحديد المطلوب لخطوط التمايز بين التاريخ وفلسفة التاريخ، وأن يسهم في تثبيت وجود هذا النوع من الدراسة التاريخية التي لا يخضع صاحبها للأطر الزمانية، ولا يهاب الولوج إلى باطن الواقعة التاريخية لتفسيرها وفهمها، أو لنقدها وردها تأسيساً على معطى عقلي ما.

إن الروح تدب دائماً في أفكار ابن خلدون التاريخية بفضل سريان "العقلانية" فيها. وإن العقلانية لا تحيا إلا بقيام التعليل كأداة قادرة على خلق مسوغ حقيقي يكشف عن معقولية التاريخ، التي توضع كفرضية مسلمة سلفاً قبل التعامل مع الوقائع التاريخية على أنها مادة للنظر والتأمل العقليين.

مداخل البحث :

١ - التعليل بين التاريخ وفلسفة التاريخ

التعليل عمل فلسفي، ومفهوم العلية من المفاهيم الفلسفية، ولكنه مع ذلك ليس حكراً على التفكير الفلسفي بفروعه المختلفة، وإنما يشترك فيه تخصصات علمية أخرى، يأتي ضمنها التاريخ. فإن أحداً لا يمكنه أن ينكر على المؤرخ تعليل الحوادث ومحاولة البحث عن أسبابها المباشرة [١]. ومع التسليم بذلك يبقى هناك فروق بين تعليل المؤرخ، وتعليل فيلسوف التاريخ؛ من حيث: الماهية، والغاية، والنتائج والمنهج [٢].

ومن هنا تتجلى فائدة التعليل كعمل فلسفي في تحويل (مركز الدراسات التاريخية من الاهتمام بالمعارك الحربية، والمعاهدات السياسية التي ليس لها معنى، إلى مبحث معرفي نقدي، يهدف إلى تعديل الدراسة التاريخية من التاريخ السياسي والعسكري إلى فلسفة الحضارة) [٣]، فلا يتحقق ذلك إلا بمعرفة العوامل الأساسية التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية، والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مر القرون والأجيال [٤].

ولاشك أن استنباط العلة - في ضوء هذا التباين المنهجي في التناول التاريخي، وفي ضوء مقولة "الكلية" التي يحرص عليها فيلسوف التاريخ - سوف تختلف مقتضياته ونتائجه. فعند المؤرخ تمتد علل جزئية عديدة أفقيا متجاورة لتكون "التاريخ"، ويظل الزمان والمكان ظاهرين ضروريي الحضور؛ للتمييز بين الوقائع التي لا يمكن تجاهل أسباب الاختلاف بينها. وعند فيلسوف التاريخ تستحيل هذه العلل الجزئية العديدة إلى علة كلية واحدة تتحكم في مسار التاريخ، وتشكل أحداثه ووقائعه منظورا إليها بمعانيها وعبرها، وليس بتفصيلاتها المكانية والزمانية. فيتلاشى الزمان والمكان، وتختفي تبعا لذلك الحدود الفاصلة بين العلل الجزئية لتكون علة واحدة.

٢- كيف يستخرج فيلسوف التاريخ العلة ؟

في ضوء التسليم بأن تعليل التاريخ عمل عقلي يدخل كخيط ممتد في نسيج محاولة متكاملة للرقي بالدرس التاريخي، ولتحويل التاريخ إلى "علم" ذي منهج صارم؛ ولكنها صرامة تناسب كونه اجتماعي الموضوع؛

يمكن تحديد عاملين اثنين يؤثران في عملية استكشاف العلة التي يمارسها فيلسوف التاريخ، وهذان العاملان هما:

أ- التقمّص: وبه تتحقق معايشة فيلسوف التاريخ الأجواء الثقافية والاجتماعية والنفسية للأشخاص الذين تدور الواقعية في فلكهم. وفي ذلك يحاول أن يتمثل في نفسه سلوكهم الباطني ليدرك حقيقة سلوكهم الخارجي؛ متخيلاً وجوده هو ذاته في ظروف كالظروف التي وجدوا هم فيها من قبل. (٥)

ب- تطبيق التعليل على الواقعة وليس تطبيق الواقعة على التعليل: وهنا لابد لفيلسوف التاريخ من أن يدور في فلك الحدث التاريخي لا ينفك عنه، ويتخذه موضوعاً لتأملاته: منه ينطلق، وفيه يتأمل، ومن أجله يفكر، وإليه يعود بنظرته إلى علته. وليس له أن يفعل العكس فيتخذ من تعليله موضوعاً للنظر، فإن ذلك من شأنه أن يخرج بالعمل من فلسفة التاريخ إلى الفلسفة العامة مبرهناً عليها ببعض وقائع التاريخ.

إن حاجة فيلسوف التاريخ إلى الواقعة التاريخية هي حاجة الباحث لموضوعه، ولا يعدو التعليل أن يكون إحدى آليات فهم هذا الموضوع أو نقده. فإنه إذا كان التعليل أحد مظاهر العقلانية في التناول؛ فإن الحدث نفسه أحد مظاهر المعقولية في الموضوع (وبما أن المعقولية صفة لما هو معقول، فلابد من موضوع يحمل هذه الصفة، ولقد كان الحدث هو الحامل. الحدث بما هو فعل إنساني في الزمن التاريخي، والنظر في الحدث بما هو فعل إنما هو حصر لموضوع علم التاريخ). (٦)

٣- ابن خلدون وفلسفة التاريخ

ليس الغرض هنا إعادة ما تناوله كثير من الباحثين العرب وغير العرب بشأن ريادة ابن خلدون لفلسفة التاريخ، وإنما الهدف هو الإجابة عن هذا السؤال: هل المنتج الفكري الخلدوني في البحث التاريخي "تأريخ" أم "فلسفة"؟ وبالتالي: هل البحث في فكر ابن خلدون في تعليل التاريخ من قبيل العمل الفلسفي؟

وأذكّر هنا بما قرره ابن خلدون نفسه من أن التاريخ برمته فرع من فروع الدرس الفلسفي. هذا إن أردنا له أن يكون "علماً". يقول ابن خلدون في تعريفه للتاريخ (وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق) [٧]، والحكمة هي الفلسفة، ولاسيما الفلسفة بالمعنى النظري الذي يولي في الوقت ذاته الجانب العملي الاهتمام الأوفى (إن التاريخ عند ابن خلدون جدير بان يكون علماً من علوم الفلسفة وخليق). [٨] إن ابن خلدون يدافع هنا عن جدارة التاريخ أن يكون من فروع الفلسفة، ويقدم مسوغات قبوله ضمن علومها. ومن هذه المسوغات أنه يحتوي على إحدى أهم مقولات الفلسفة ومفاهيمها وهو "التعليل".

إن مستوى العلومية الذي أراد ابن خلدون أن يرقى بالتاريخ إليه لابد أن يمر بالنهج الفلسفي العقلاني الذي يفرض أن ننظر إلى التاريخ كقيمة وكحقيقة لها ذات معتبرة بنفسها، ثابتة بثبات وجودها، ولها متغيرات كذلك تساعد على فهمها. وهذان الشرطان هما ما يجعلان هذا الشيء علماً عند ابن خلدون الذي يقول (وإذا كان كل حقيقة متعلقة طبيعية يصلح أن يُبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل

مفهوم وحقيقة علمٌ من العلوم يخصه) [٩]، وبذلك يكون التـــاريخ (علمــاً يقوم على أسس في البحث، وطريقة فـــي سـبر أغـوار حقيقـة الوقـائع التاريخية للوقوف على أسبابها). [١٠]

مستلزمات تعليل التاريخ عند ابن خلدون

سنعرض هنا لأهم المقتضيات التي تلزم عن قيام ابن خلدون بتعليـل التاريخ على النمط الفلسفي المبتكر. وهي تمثل شروطاً يجب توافرها لبنـاء الخلفية المعرفية للتعليل وهي: التسليم بمعقولية التاريخ، والكلية، والأخـذ بمبدأ قانونية موجّهات المسار التاريخي؛ بعض هذه المستلزمات سابق على التعليل، وهو التسليم بمعقولية التاريخ، وبعضها مصاحب له ملازم له وهـو الكلية، وبعضها ناتج عنه لزوماً وهو القانونية.

١- التسليم بمعقولية التاريخ، وبقدرة العقل على الكشف عنها

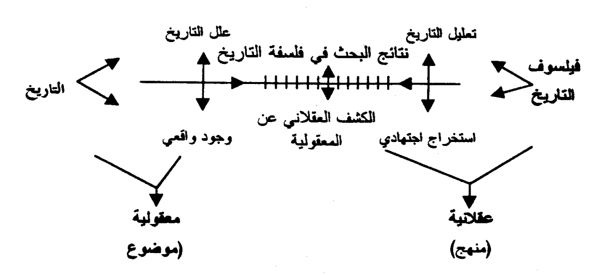
المعقولية وصف لازم للتاريخ عند ابن خلدون، وأحداثه تسير وفـق سياق يمكن الكشف عنه بمنهج عقلي. وهذا المنهج العقلي ركيزة لما يمكـن تسميته العقلانية في التنـــاول التــاريخي. أي أن العقلانيـــة هـــي الإطــار الضروري لعمل فيلسوف التاريخ، بينما المعقولية هـــي الوصــف الــلازم لحوادث التاريخ المكوّن لموضوع صالح للنظر والتأمل العقليين.

من هنا فإن "معقولية التاريخ" فرضية مسلمة يطرحـــها فيلســوف التاريخ ضمن منظومة القواعد الموضوعة في منهجـــه بصـــورة مســبقة. وتنتفي معها كل الاحتمالات المضادة، كالعبثية، والصدفة، وغيرهما.

ومن خلال الوعي الخلدوني بهذه المعقولية يمكن القول بأن العلـــل القابعة وراء الأحداث، والفاعلة فيها ضرورةً، والمخرجة لها على الشـــكل الذي خرجت عليه؛ هي الخط المتواصل الضامن لوجــود هــذه المعقوليـــة،

ونقطة الوصل التي يعبر عليها فيلسوف التاريخ لإدراك المعقولية، والبرهنة على وجودها، وضبط فهمها بضوابط علمية من خلال عملية (التعليل) التـــي هي استخراج اجتهادي للعلل.

ويمكن توضيح هذه الشبكة للعلاقات بين مقولات فيلسوف التــاريخ، ومقولات التاريخ، ومنتج العملية البحثية القائمة بينهما على أساس قـــدرة العقل على الكشف عن معقولية التاريخ باستخراج علله، - كمـــا تضمنـــه النص الخلدوني - على النحو التالي:



معقولية التاريخ إطار موضوعي للبحث عن العلل

باعتبار أن التراث اليوناني كان ذا أثر كبـــير فـــي تكويـــن العقـــل الفلسفي في الحضارة الإسلامية على امتداد قرونها فإن أرســـطو منـــذ أن خصص الكتاب الثامن من كتابه "السياسة" بأبوابه العشرة للبحث عن العلـــل المختلفة لظاهرة الثورات في ظل الأنواع المختلفة للحكومـــة [١١]؛ وقضيـــة البحث عن العلل في التاريخ تأسيساً على التسليم بمعقولية أحداثـــه تمثـــل إحدى أهم مقولات عمل الفيلسوف في ذلك التاريخ. [١٢]

عقلانية المنهج ضرورة للكشف عن العلل

يقدم ابن خلدون في إصراره على الآلية العقلانية في التناول التاريخي، والذي من أهم نتائجها الكشف عن علل الوقائع التاريخية؛ نسقاً جديداً للمنهج المتبع في التأريخ لم يكن معهوداً عند السابقين عليه من المؤرخين. هذا النسق مبني على ضرورة "عقل الحوادث"، ومن مقتضياته الثقة المطلقة في العقل كأداة للتاريخ، وليس الاكتفاء والاكتفاء بالنقل وآليات التسنيد كما كان شائعاً.

وبمقتضى مقولة ابن رشد الأثيرة "من رفع الأسباب فقد رفع العقل" (١٣) عمل ابن خلدون على استكشاف الأسباب والعلل في الأحداث التاريخية المنقولة بالعقل حتى يحقق شوطاً في غايته التي سعى إليها، وهي تأسيس علومية التاريخ؛ أي تحويله إلى علم يدرس وفق المنهج العلمي المتبع في سائر العلوم الحتمية. وتطويراً للخط نفسه الذي سار عليه ابن رشد ربط ابن خلدون بين "إنسانية الإنسان" و "عقلانيته" و "وقوفه على الأسباب والمسببات في فكره". يقول ابن خلدون (الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوانات. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتَّبة تكون إنسانيته). (١٤) وقد لا تجد من يرفع من شأن العلم بالأسباب إلى حد اعتبارها آية عقلانية الإنسان ومن ثم إنسانيته كما فعل ابن خلدون. ولم يأت هذا إلا في إطار الإيمان بالطبيعة المعقولة للفعل الإنساني بصورة عامة، ومن ثم صلاحه أن يكون موضوعاً للعقلانية.

طلاقة قدرة العقل فيما هو موضوع له

هناك سؤال مهم تثيره بعض المواقف الخلدونية من حدود المعرفة العقلية، ومن منهج التناول الفلسفي للقضايا يدل عليها عنوان فصل في مقدمته (فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها). (١٥) وهذا السؤال هو: ألا يعد القول السابق مناقضاً لموقف ابن خلدون من المعرفة العقلية ومحدوديتها؟؛ مما كان سبباً في هجومه على الفلاسفة، وقد خصص إصرارهم على البحث عن العلل والأسباب بكلام قاطع باعتباره دليلاً على ضلالهم. يقول ابن خلدون (إن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحس منه وما وراء الحس تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأمية العقلية). (١٦) ويبين أن هذا المنهج يؤدي بالضرورة إلى الضلال (وتأمل من ذلك حكمة الشارع في نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها، فإنه واد يهيم فيه الفكر، ولا يحلو منه بطائل ولا يظفر بحقيقة ... فزلت قدمه وأصبح من الضالين الهالكين). (١٧) أي أنه بصفة عامة، وفي موضوع البحث عن الأسباب خاصة يوصف العقل بالمحدودية؛ ومن ثم بالقصور عن القيام بعملية التعليل.

هذا الفهم الخاطئ لموقف ابن خلدون من العقلانية كمنهج وحيد جدير بنقل التاريخ إلى العلومية؛ ينطلق من تعميم الحكم على العقل بالعجز؛ في خطوة يسترضي بها المفكرون المحافظون قضية الإيمان التسليمي بالغيب. وهي تنطوي على تشويش واضح أبان عنه ابن خلدون بجلاء عندما فرق بين ما يمكن للعقل أن يعمل فيه من موجودات، وبين ما لا يمكنه العمل فيه منها. ففي القسم الأول يجد العقل موضوعات للعقلنة وللتناول بآلياته، وفي الثاني تنعدم مثل هذه الموضوعات. ومن ثم فهو

قدير دقيق ثقة بالإطلاق فيما يعمل فيه من موضوعات. وما لا موضوع لـــه فيه من مجالات اللاإدراك الإنساني الأخرى، كالميتافيزيقـــا وقضايـــا عـــالم الغيب؛ يوصف بالتوقف لانعدام موضوعات العقلنة. والمثال الذي يقدمه ابن خلدون في ذلك دال، حيث شبه العقل بميزان الذهب فقال (وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيـــها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقـــائق الصفات الإلهية، وكل ما فوق طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلـــك مثال رجل رأى الميزان الذي يـــوزن بـــه الذهـــب، فطمـــع أن يَـــزن بـــه الجبال).[١٨]

بهذا يفرض ابن خلدون على العقل أن يتحرك في فضاء التـــاريخ لا غير، وهذا الفرض ليس نيلاً منه، بل صيانة له عن التيه ودفعـــاً للـــذوات العاقلة؛ لكي تتعقب حقائق الأمور في نســـيج الوجـــود الإنســـاني، وليـــس خارجه. [١٩]

مراتـــب العقـــل

من المهم في سبيلنا نحو تبيان إمكانية العقل للعمل في اســـتخراج العلل من الوقائع التاريخية أن نقرأ هذا النص المهم لابن خلدون لنحدد بـــه مراتب العقل وقواه، بغرض معرفة المرتبة التي من شأنها النظر في العلـــل التاريخية. يقول ابن خلدون (إن الإنسان من جنـــس الحيوانـــات، وإن الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جعل له، يوقع به أفعاله على انتظـــام، وهـــو العقل التمييزي. أو يقتضي به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبنـــاء جنسه، وهو العقل التجريبي. أو يحصل به في تصور الموجـــودات غائبـــاً وشاهداً على ما هي عليه، وهو العقل النظري). [٢٠]

والنتيجة المهمة التي أود تسجيلها إزاء هذا النص أن العقل بمراتبه الثلاث يرسخ لدى ابن خلدون الإيمان بالطبيعة البشرية بوصفـــها جوهـــرا عاقلا بالأساس، وذلك كما يقول (فيكمل العقل بذلك في حقيقتـــه، ويصـــير عقلا محضا، ونفسا مدركة، وهو معنى الحقيقة الإنسانية). [٢١] وتتمظـــهر هذه الطبيعة في مناشطه كافة بمستوياتها المتدرجة، ولذلـــك فالعقلانيـــة – كوصف إنساني– فعل مؤسس للعلم (بما في ذلك علم التاريخ). [٢٢]

وهنا نطرح السؤال التالي الذي ينتقل بنا إلى لب قضيتنا، وهـو: أي مرتبة من هذه المراتب يرى ابن خلدون أنها القادرة على استخراج العلـــل التاريخية؟ وللإجابة عن هذا السؤال لابد من النظر إلى أنواع العلـــل عنـــده لبيان المقابلة المتوازنة بين الآلة "مرتبة العقل"، والموضوع "نوع العلة".

أنـــواع العـــلـــل

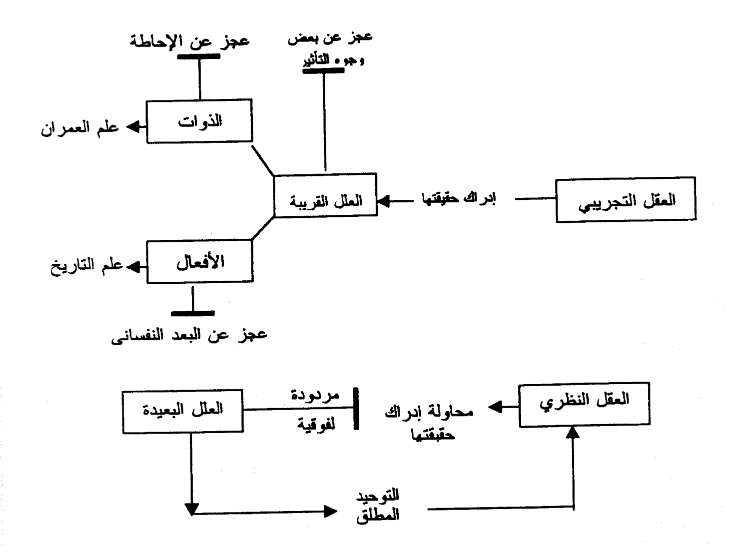
في الحديث عن أنواع العلل نصطدم بالرأي الشائع بيـــن البـــاحثين المعنيين بالفكر الخلدوني، وهو أن ابن خلدون يميل في فهمه للتعليل إلـــى أصول الفقه. والحقيقة التي أراها واضحة من النص الخلدوني نفســـه أنـــه متأثر بالموقف الفلسفي اليوناني. والبون بين الفهمين للعلل وأنواعها كبير، وسيترتب عليه الموقف من السؤال المطروح.

ويذهب بحثي هذا إلى أن ابن خلدون في تصنيفه للعلل كان متـــأثرا بالموروث الفلسفي الإغريقي العربي. وأنه لم يخرج على التصنيف التقليدي للعلل، الذي يقسمها إلى نوعين: علل قريبة، وعلل بعيدة. وبنى على ذلـــك موقفه من إمكان عمل العقل على استيعابها. فقال بأن العقـــل قـــادر علـــى معرفة العلل القريبة. وبامتناع قدرته على معرفة البعيدة.

للعقل – إذن – قدرة على العلم بالعلل القريبة، ولكن ذلك يتم مع مراعاة عجزه عن أمرين في محيط هذه العلل: أولهما الإحاطة الكاملة بكل العلل في الوجود، فهذا مما لا طاقة له به. يقول ابن خلدون (ولا تثق بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفِّهْ رأيه في ذلك). (٢٣) والثاني معرفة الوجه الحقيقي لتأثير بعض الأسباب في مسبباتها، وذلك بسبب خضوعه لسلطان العادة، وكما يقول ابن خلدون (وجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول، لأنها إنما يوقف عليها بالعادة، لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة). (٢٤)

بإضافة هذا التصنيف للعلل – في ضوء الموقف الخلدوني من قدرة العقل على العلم بها – إلى مراتب العقل عنده، يتضح لنا أن العقل التجريبي هو المنوط به معرفة العلل القريبة. وأن العقل النظري المجرد هو المنوط به محاولة العلم بالعلل البعيدة. يفسر ذلك إسناد ابن خلدون العلم بالعلل للعقل النظري تارة، وللتجريبي تارة أخرى. فالعقل النظري الذي هو (تصورات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة غايته إفادة تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله). (٢٥) أما العقل التجريبي فدوره أن يكشف عن خواص الأشياء، ويدرك الترتيب بين الحوادث، (ويفطن إلى عللها وشروطها ومبادئها). (٢٦) وعند ابن خلدون أن العقل النظري غير قادر على العلم بما يناط به من علل علماً حقيقياً يمكنه به تصور الوجود كله على ما هو عليه (لأن ذلك من ميدان ما وراء الحس، وهو ميدان لا ترقى إليه المعرفة البشرية العقلية). (٢٧) ولكن العقل التجريبي يمكنه العلم بالعلل القريبة مع تحقق عجزه عن الإحاطة، وكيفية تأثير بعض العلل في معلولاتها.

وتقع الحوادث التاريخية بعللها ضمن دائرة عمل العقل التجريبـــي، وهي التي عبر عنها ابن خلدون بـ "الأفعـــال البشـــرية" فـــي قولـــه (إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلابد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العـــادة، وعنها يتم كونها). (٢٨) ويظهر على ساحة ميدان العلل القريبة أمر ثـــالث يعجز العقل عنه، ولكنه خاص فقط بجانب الفعل الإنساني، الذي هو محـــور الحدث التاريخي، هذا الأمر هو كشف البعد النفسي للفاعل، والـــذي يمثـــل التصور الحقيقي للدافع على الفعل. يقول ابن خلدون (وكل مـــا يقـــع فـــي النفس من التصورات مجهول سببه، إذ لا يطلع أحد على مبـــادئ الأمـــور النفسانية، ولا على ترتيبها، إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضا، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها). (٢٩) فتح ابن خلـــدون المجال واسعا أمام العقل التجريبي لمعرفة العلل في ميدانين، هما "الـــذوات"، و"الأفعال الإنسانية"، ففتح الطريق أمام البحث في "العمران" و"التاريخ" بحثـــا يراعي قدرات العقل التجريبي، ويراعي كذلك الأمور المعجزة لـــه التـــي لا يمكنه العلم به. ويمكن وضع مخطط لدوائر الإمكان المتاحة للعقل التجريبي، وللعقل النظري على النحو التالي:



يفيدنا هذا التصور لأصناف العلل وما يقابلها من مراتب العقل في فهم أحد أهم قوانين النقد التاريخي عند ابن خلدون وهو قانون "الممكن والممتنع"، والذي يعتمد فيه على أحكام العقل في نظرته إلى الحدث التاريخي في ضوء معطيات التحليل السيكلوجي "النفسي" والسسيولوجي "الاجتماعي" لشخصياته وأشيائه للحكم على ذلك الحدث بالإمكان؛ ومن ثم قبوله كحدث تاريخي، أو بالامتناع؛ ومن ثم رفضه كحدث تاريخي.

ثانياً: الكليـــة

من مستلزمات تعليل التاريخ وفق منهج فيلسوف التاريخ أن يكـــون تعليلاً كلياً يتسم بالعموم، وبإمكان جعله قانوناً علياً يفسر الوقائع التاريخيـة ذات الصلة، دون الحاجة إلى إبراز أو تحديد أطرها الخاصة كالزمانيـــة أو المكانية أو الفردية. وإذا كان التعليل فعلاً مشتركاً بين المؤرخ وفيلســـوف التاريخ، فإن سمة "الكلية" هي الحد الفاصل بيـــن العلـــة التـــي يرتضيـــها الفيلسوف، وتلك التي تقع في مجال الدراسة التاريخية، ولذلك فـــإن تـــلازم العلية والكلية أمر ضروري في فلسفة التاريخ، والفصل بينهما مثلـــه فـــي الضرورة بالنسبة للمؤرخ.

ومن النتائج الحتمية لهذه الخاصية في تعليل الفيلسوف للتـــاريخ أن تسفر عملية التعليل عن علة أشبه بالقانون العام الذي يفســـر مســـتحكمات التاريخ وموجهاته. وهنا ستواجه الكثرة في الأحـــداث والوقـــائع بأطرهـــا وحدودها بوحدة في العلة التي -حينئذ- ستكون صالحة لانتظام كـــل هـــذه الوقائع وفهمها وتفسيرها؛ لانعقاد المشابهة بينها في جوهرهـــا ومعناهـــا، وإن اختلفت في ظاهرها ومبناها. أي أن فيلسوف التـــاريخ يصنـــع بـــهذا الانتظام من التواريخ الخاصة ما يعرف عند الدارسين بالتاريخ العالمي.

يمكننا أن نحدد غايتين للتعميم في التعليل يتحقق بهما عنـــد ابـــن خلدون القدرة على "صناعة" فلسفة التاريخ: الأولى وضـــع نظريـــة عامـــة لتفسير مسار التاريخ العالمي. ويقدم ابن خلدون النظرية هنا مبنيـــة علـــى علل تاريخية تتسم بالعموم، وتترابط فيما بينها ترابطاً نسقياً، وتمثل – فـــي التحليل النهائي للتاريخ العالمي – نظرية عامة تتحكم في مسار التاريخ، ثـــم يساعد فهمها على تفسير تحولاته الكبرى. ومن المعلوم أن النظرية التـــي

يعتمدها ابن خلدون بهذا الخصوص هي نظرية "التعاقب الدوري للحضارات" التي كثرت الدراسات حولها، بحيث تغنى الإشارة إليها عن التطـــرق إلـــى تفصيلاتها. (٣٠) ولا شك أن لفيلسوف التـــاريخ - وفـق تحليلاتــه للعلــل التاريخية، ونزوعه نحو تعميمها - أن تتمخض تحليلاته هذه عـــن نظريـــة تعبّر عن قناعاته هو في فهم العلل، وتأثيراتها على التاريخ العالمي. وقـــد ظهرت نظريات عديدة بهذا الشأن، مثل: نظرية العناية الإلهية لـــــ "ســان أوغسطين"، ونظرية التقدم أو الفعل الإنساني لــ "فولتير"، أو نظرية نهايـــة التاريخ لــ "فوكوياما"... إلخ.

أما الغاية الثانية فهي صياغة قوانين عامة تتسم بـــالعموم المعــبر عن علة الوقائع المتشابهة. وهذه القوانين العامة لا تكوّن نسقاً معرفياً؛ أي نظرية، وإنما تظل تفسر الوقائع تفسيراً مرحلياً يناسب الإطار العام للنظريـــة التي تسير أفكار فيلسوف التاريخ فيها.

وليس أدل على تمكُّن مقولة الكلية في فكر ابن خلـــدون المتنـــاول لتعليل التاريخ من استشهاداته التاريخية على ما يقترحه من علـــل، فإنـــه يعمد إلى التنويع في ذكر النماذج، فيجمع بين شواهد من التاريخ اليونـــاني والروماني والقبطي واليهودي والعربي والمغربي المعاصر له، ثم يختـــم - غالباً - بنحو قوله "سنة الله في خلقه وعباده"، أو بما يحمل المعنى نفســـه من آيات قرآنية كقوله تعالى: "سنة الله التي قد خلت في عباده" (غافر٨٥). وفي هذا دليل على ارتكازه على هذه المقولة المركزيـــة، وإلحاحــه علـــى تثبيت كلية العلل وقانونيتها. (٣١)

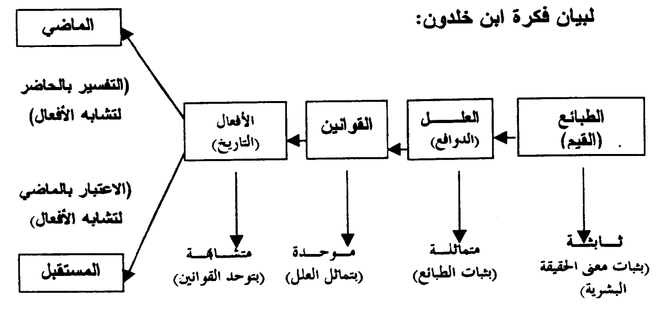
بل إنه يحاول إثبات كلية القـــانون العلـــي بتتبـــع مظـــاهره علـــى مستويات إنسانية مختلفة: المستوى الفردي، ثم المســـتوى الأســـري، ثـــم المستوى القطري، ثم على مستوى الأمة، ليصل من ذلك إلى ثبـــات العلـــة

وصلاحها الدائم، ومن ثم وجوب تحليل الحدث التاريخي في ضوئها. ففي حديثه عن تقليد المغلوب للغالب عقد فصلاً بعنوان: "فصل في أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه وبخلقه وسائر أحواله وعوائده". قال ابن خلدون (والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه... وانظر ذلك في الأبناء من آبائهم؛ كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً، وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم. وانظر إلى كل قطر من الأقطار؛ كيف يغلب على أهله زي الحامية، وجند السلطان في الأكثر؛ لأنهم الغالبون لهم، حتى أنه إذا كانت أمة تجاور أخرى، ولها الغلب عليها فيسري إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير؛ كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلالقة). [٣٢] ويمكن لنا أن نمثل لهذا من حالنا اليوم مع الحضارة الغربية بشقيها الأوروبي والأمريكي، ولن نجد في قانون ابن خلدون هذا سوى الانطباق الصحيح والتعليل الحقيقي، مما يدل على كليته وعموميته. وهذا دليل آخر على حيوية وتجدد فكر ابن خلدون.

ثالثاً: قانونية الموجهات التاريخية واطرادها

ويقصد بهذه القاعدة من القواعد التي يستلزمها تعليل التاريخ عند ابن خلدون؛ أن هناك عوامل تتحكم في مسار التاريخ؛ هي التي تخرج وقائعه على نحو معين. وتتسم هذه العوامل بالثبات والاطراد، حتى أنها تصل في هذا الوصف إلى "القانونية". والدور الرئيسي المنوط بالمؤرخ الحقيقي عند ابن خلدون هو اكتشاف تلك القوانين والعوامل التي تؤثر في التاريخ، باعتباره وقائع وأحداث مترابطة ومتتابعة في إطار زمني مكونة (الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار). [٣٣]

إن تعمق ابن خلدون في فهم "طبائع العمران" بمفرداته الأساسية، وأهمها "الإنسان"، وخاصة من الناحية النفسية والغريزية؛ أوقفه على سر ثبات هذه القوانين واطرادها؛ إن هذا السر هو (معنى الحقيقة الإنسانية)[٣٤] بثباته؛ فالنفس والفكر والحوافز، والغرائز، والقيم، وغيرها ثابتة في مهياتها وكهنها، ومؤدي ذلك تشابه المردود السلوكي إزاء المواقف المتشابهة والمتكررة؛ أي ينتج لدينا وقائع تاريخية متشابهة روحا وفحوى، وإن اختلفت في ظاهرها الزماني والمكاني. [٣٥] ومن هنا اعتبر ابن خلدون هذه الثوابت "طبائع"، وجعلها أصلا معياريا للأخبار التاريخية؛ كما يقول (فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الروايات والآثار). [٣٦] فثبات القيم الإنسانية – إذن- يستتبعه تماثل في العلل أو الأسباب أو الدوافع التي بتماثلها ينتظمها قانون واحد، فينتج توحد في القوانين التي تحكم الانعكاسات الفعلية لهذه القيم في الواقع الإنساني "التاريخ". ويمكن للمؤرخ تفسير الماضي بالحاضر لتشابه تلك الانعكاسات. وبذلك تتضح أيضا استقامة فكرة "الاعتبار" كما يطرحها ابن خلدون. ومن خلال هذه العلاقة التوالدية بين هذه المقولات يمكن وضع المخطط التالي؛ لبيان فكرة ابن خلدون:



أثر "القانونية" في تحقيق علومية التاريخ

إن بحث ابن خلدون عن قانونية كامنة وراء الأحداث تحكم سلوك الجماعات يكشف عن وعي حاد لديه بأن قيام علم ما مشروط بتكوين موضوع مخصص له، هو الذي يحدد شروط البحث فيه ومقتضياته. يقول ابن خلدون (وإذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعة يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه). [٣٧] فمفهوم التاريخ عند ابن خلدون هو الفعل الإنساني، وحقيقته هو تتابع حوادثه وفق قوانين محكمة، ولذلك فإن التاريخ مرفوع عنده إلى مستوى العقل الشمولي؛ لأن تتابع الحوادث التاريخية ليس نتيجة للمصادفة، ونسيج التاريخ ليس نسيج أفعال عشوائية. ففي المعرفة التاريخية، كما في كل معرفة حقة، ينبغي إلغاء العرضية، أو على الأقل حصرها. [٣٨]

لم يخرج ابن خلدون "التاريخ" من العلومية حين سماه فنّاً في قوله (إن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال) [٣٩]، وقوله (إن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية). [٤٠] وذلك كما ظن الدكتور ابراهيم أنيس في كتابه "التاريخ والمؤرخون"؛ حيث قرر أن اعتبار ابن خلدون التاريخ فنّاً شاهد على إخراجه إياه من كونه علماً. [٤١] إن "الفنية" هنا تنبئ عن الشروط الصعبة التي يتطلبها العمل التاريخي. إنه فن شاق لأنه (محتاج إلى مآخذ متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر، وتثبت يفيضان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط).[٤٢] وأيضاً، فإن ابن خلدون قد عنون مقدمة "المقدمة" هكذا

(المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مــذاهبــه والإلمــاع لما يعــــرض للمؤرخيــن مــن المغالــط والأوهام وذكر شيء من أسبابها). [٤٣]

دور "القانونية" في العون على فهم التاريخ واستخراج علله

لقد ضمَّن ابن خلدون مقدمته فكرته النظريـــة حــول هــذا الــدور الرئيسي، وذلك عندما قال (فلا تثقن بما يلقى إليك من ذلك، وتأمل الأخبار، واعرضها على القوانين الصحيحة، يقع لك تمحيصها بأحسن وجــــه). [٤٤] وضمنها كذلك تطبيقات عملية لتلك الفكرة. فكان بذلك مؤسساً لمشــــروعية سعي المؤرخ نحو الكشف عن هذه القوانين، واعتبارها إحدى أدوات عملـــه العلمي المنصب على نقد التاريخ وفهمه "تمحيصه".

أهم فكرة في منهج ابن خلدون لفهم التاريخ تأسيساً على قانونيــــة موجهاته اعتبار القوانين التي تتحكم في الطبيعة إحدى أهم هذه الموجـهات، ومن ثم أهم الدعائم التي يستند إليها في تفسير التـــاريخ وفهمــــه وتعليــل وقائعه، والبرهنة على صواب هذه المستخرجات العقلية. ففي النص التـــالي يظهر مدى اعتزاز ابن خلدون لهذا النوع من البرهان؛ يقول ابن خلدون في فصل بعنوان "فصل في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص" : (وقــد أتيناك فيه ببرهان طبيعي كاف ظاهر مبني علـــى مـــا عـــهدناه قبـــل فـــي المقدمات. فتأمله فلن تعدو وجه الحق، إن كنت من أهل الإنصاف). [٤٥]

تعبير "برهان طبيعي" الوارد في هذا النـــص دال بوضـــوح علـــى المعنـــى المطروح هنا، وهو أن في الطبيعة من القوانين وضوابط علاقات الأشـــياء العلية وغير العلية ما يصلح أن يستخدم كبرهان علـــى تصـــاريف الأيـــام، وحوادث التاريخ، وتبدل الأحوال بجـــامع اطـــراد القوانيـــن فـــي الطبيعـــة

والاجتماع. ونظير هذا التعبير تعبير آخر هو "العلة الطبيعية" استعمله ابن خلدون ناقلا مفهوم العلاقة العلية بين مفردات الطبيعة إلى ميدان التاريخ.

تعليل ابن خلدون للتاريخ

في هذا المبحث سنحاول تحقيق الفرضية الثالثة من فرضيات الدراسة، وهي أن التعليل عند ابن خلدون أنواع، لكل نوع منها غاية يتوخاها منه ابن خلدون، ومنهج في التناول يناسبه. وبذلك نكون قد أجبنا عن السؤال الرئيسي في البحث، ما الدور الذي يقوم به التعليل في تفسير التاريخ وتقويمه؟ وكتمهيد ضروري أتناول مناقشة عنصرين مهمين لفهم هذا الدور هما: أهمية تعليل التاريخ ومركزه في فكر ابن خلدون التاريخي. وأهميته في تحقيق القياس التاريخي الذي يعد مسعى محوريا في عمل فيلسوف التاريخ.

١- أهمية تعليل التاريخ ومركزه في فكر ابن خلدون التاريخي.

منذ أن سجل ابن خلدون في مقدمته عبارته الشهيرة عن التاريخ (وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق) [٤٦]؛ أبان عن مركزية التعليل كنشاط عقلي ينصب على المادة التاريخية المكنوزة بعللها، وجعله الآية البينة على علمية التناول لهذه المادة، المفرقة في فهم "التاريخ" كفرع نوعي من أنواع المعرفة، بين "العلماء والجهال"؛ بحسب تعبيره هو.

ليس بمستغرب – إذن – ولا يمثل مفاجأة لقارئ المقدمة – كذلك – أن يجد أول عنوان فيها للكتاب الأوّل منها على هذا النحو "الكتاب الأول في

طبيعة العمران في الخليقة، وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها، وما لذلك من العلل والأسباب"(٤٧). فالسياق العام لفكر ابن خلدون التاريخي الذي سجّله قبل هذا الكتاب في مقدمة "المقدمة"؛ يدع القارئ في حالة توقع لأن يجد ذكراً مستفيضاً ومركزياً لقضية العلية؛ فيما سيطرح المؤلف من أفكار تاريخية أو اجتماعية.

إن "علم العمران"، ذلك العلم الذي تمخضت عنه العبقرية الخلدونية، وغدا – عند كثير من الدارسين – أهم ما أنتجه ابن خلدون؛ يأتي – وفق النظرة الكلية لسياق المقدمة – كأحد العلوم اللازمة أو المفيدة لفهم علل الوقائع التاريخية. وليس أدل من ذلك على مركزية تعليل التاريخ في فكره، وعنايته به، مما حدا به إلى التنقيب عن المعارف المساعدة على تحقيق استدلال تاريخي علمي، وكما يقول ناصيف نصار (يتحول السؤال عن استدلال المؤرخ – عنده – إلى سؤال عن المعارف التي ينبغي للمؤرخ أن يستند إليها لكي يعقل الحوادث والمعلومات. فالحادثة التاريخية لا تنفصل عن الأسباب العامة التي تحدد حدوثها، مما يعني أن معرفتها تستوجب معرفة تلك الأسباب العامة. هذه هي الفكرة الرئيسية التي يرتكز عليها ابن خلدون لتبرير ضرورة علم العمران) (٤٨). فابن خلدون يرى أن علم العمران، وهو العلم الذي يُعنى "بالعمران البشري والاجتماع الإنساني" له أهلية لأن يطلب بذاته، لما فيه من قيمة معرفية على خلفية قوله (إذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعية يصلح أن يُبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها؛ وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه) (٤٩). ويحاول فهم سبب تأخر انتشاره بين العلوم، فيقول (لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات؛ وهذا إنما ثمرته في

الأخبار فقط كما رأيت، وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة؛ لكن ثمرته تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة، لهذا هجروه؛ والله أعلم؛ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) (٥٠). فهذا تصريح بغاية علم الاجتماع من المنظور الخلدوني يبين ما يحتله تقويم التاريخ بفهم علل حوادثه من مكانة في فكره، فقد أراد أن يكون هذا العلم رافداً لعلم التاريخ معيناً على خلق آلية للمطابقة، وشروط للتمييز بين الممكن والممتنع من حوادثه (٥١).

٢- دور تعليل التاريخ في تحقيق القياس التاريخي

سبق أن عرضنا لقضية المشابهة بين الأفعال الإنسانية (التاريخ)، بناءً على توحد القوانين التي تحكم هذه الأفعال، وتماثل الدوافع والعلل الكامنة وراءها، نظراً لثبات القيم الإنسانية والطبائع البشرية. وذكرنا عندئذٍ أن اتجاه البحث التاريخي إلى المستقبل قائم على قضية المشابهة هذه؛ لغاية مهمة وهي "الاعتبار"، وفي كثير من المواضع يبين ابن خلدون أهمية هذه المشابهة (فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء) (٥٢). وقوام هذه المشابهة هي العلل المحرّكة للحوادث التي يبحث فيها عن تلك المشابهة. فإن تماثلت العلل دلَّ ذلك على وجود المشابهة، ومن ثم يتوقع أن تأتي النتيجة مطابقة لما كان في الماضي، وإن اختلفت العلل امتنع الاعتبار. وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك بجلاء عند تعديده لما يجب على المؤرخ الحقيقي، كما يراه هو، أن يأخذ به من العُدَّة. فقال (والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف) (٥٣).

عند تماثل العلل – إذن – يصح القياس التاريخي. والقياس الذي يعتمد على قدرة المؤرخ على التعليل هو أهم آليات العمل العلمي في

التأريخ (لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكّم أصول العادة... ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور) [٥٤]. وعندما قرأ ابن خلدون الموروث التاريخي وجد أن سبب أكثر الأخطاء في الروايات التاريخية تجنب المؤرخين للقياس المعتمد على العلل. يقول ابن خلدون في وصف هذا الوضع المختل علمياً (وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثّاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة) [٥٥]. وساعد على نشر هذه الروايات المغلوطة تلقي عامة كتبة التاريخ لهذه الأخبار بالتقليد، بسبب فقدانهم لمؤهلات النقد التي حددها ابن خلدون في شيئين: ضعف النظر، والغفلة عن القياس. يقول ابن خلدون (فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفّاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء، وعلقت بأفكارهم، ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر، والغَفَلَة عن القياس) [٥٦].

أنواع التعليل

تنظر هذه الدراسة إلى تعليل التاريخ عند ابن خلدون بحسب الغاية المعرفية التي توخاها منه. وليس بحسب المادة العلمية التي يستند إليها مثل: الاجتماعية، فينتج تعليل اجتماعي. والاقتصادية، فينتج تعليل اقتصادي. والفلسفية، فينتج تعليل فلسفي. والنفسية، فينتج تعليل نفساني... إلخ. [٥٧] وقد تمخض عن هذه النظرة نوعان من التعليل هما: التعليل التفسيري. والتعليل التقويمي. وسأتناول كلاً منهما بتفصيل يبين عن: معناه، وغايته، ومنهجه، وثمرته.

أولاً: التعليل التفسيري

ويقصد به استخراج العلة الكامنة وراء الحدث التاريخي، وذلك بغرض فهم هذا الحدث فهماً واقعياً، وتفسيره تفسيراً عقلياً يساعد المؤرخ على تحقيق رؤية للمستقبل مفادها: الاعتبار؛ أي أخذ الدرس والعبرة من مغزى الماضي، والتنبؤ؛ أي القدرة على تخيل حوادث المستقبل، وكيف ستقع؟. والاعتبار والتنبؤ هما الثمرة الحقيقية التي يهدف ابن خلدون إليها في مسعاه العقلاني في استخراج العلل أثناء معالجاته التاريخية. (ولا يمكن تفسير التاريخ بدون تعليل، ولن تتحقق العبر واستخلاص السنن والقوانين بدون تعليل). (٥٨)

أي أن المعنى المبحوث عنه بهذا النوع من التعليل هو ما يجيب عن السؤال بـ "كيف"، وليس هذا تناقضاً مع الثابت عن التعليل من أنه يجيب عن السؤال بـ "لماذا". وذلك لأنه في إطار تسخير ابن خلدون لمعطيات العلوم كافة، وعلى رأسها علم العمران من أجل خدمة الخبر التاريخي؛ يبقى أن التعليل الذي يبحث عن العلة الفاعلة للحدث التاريخي مطلوب طلب الوسيلة لتحقيق الغاية، وهي الوصول إلى كيفية حصول الحدث التاريخي (ما حصل فعلاً بالضبط)، وتفسير ذلك الذي حدث، وفهم المغزى من مجيئه على الشكل الذي يتراءى لنا به.

التنبؤ والاعتبار في التعليل التفسيري

إذا كان التعليل التفسيري محاولة لفهم مجريات أحداث تاريخية بعينها وتحليلها عن طريق اكتشاف عللها وأسباب وجودها على النحو الذي وجدت عليه؛ فإن أهم نتائج هذا العمل العقلي- إلى جانب تفسير الماضي-

هو تحقق إمكانية لدى المؤرخ لكي يتنبأ بما يمكن أن يحدث في المستقبل بخصوص حالات مشابهة لهذه الأحداث التاريخية المفسرة. مما يعد مقدمة معرفية لازمة للاعتبار الذي يسفر عن أفعال مخطط لها في ضوء استيعاب التجارب السابقة، بما يضمن واقعا أمثل ومستقبلا أبعد عن مآسي الماضي ومشكلاته، فـ (المؤمن لا يلدغ من جحر مرتين). ولذلك حصر ابن خلدون الطرق التي يمكن للإنسان أن يعرف بها وقائع المستقبل على سبيل التنبؤ في طريقين فقط، هما: الوحي والتعليل؛ أي معرفة الأسباب التي يمكن أن تؤدي إليها، والعلم بأن وجود هذه الأسباب يؤذن بوجودها. ولا تعرف هذه الأسباب إلا بعقد المشابهة بين ما وقع في الماضي منظورا إلى علله، المتوقع حدوثه في المستقبل بجامع التشابه في هذه العلل. يقول ابن خلدون في حصر هذين الطريقين (إن التناسب بين الأمور هو الذي يخرج مجهولها من معلومها. وهذا إنما هو في الواقعات الحاصلة في الوجود أو العلم، وأما الكائنات المستقبلة إذا لم تعلم أسباب وقوعها، ولا يثبت لها خبر صادق عنها، فهو غيب لا يمكن معرفته). [٥٩]

وتتم العملية بطريق التعليل على خطوات ثلاث هي:-

[١] معرفة علل الوقائع في الماضي.

[٢] الانتقال بهذه العلل إلى الصيغة الكلية.

[٣] القياس الذي به تتم المعرفة المستقبلية.

وقد لخص "ويدجري Allan G. Widgery القيمة المعرفية لهذا المسلك الخلدوني بقوله (أبدى ابن خلدون تقديرا عظيما لاستمرارات الأشياء آمادا معينة من الزمن، ومثل هذا النوع من التكهن الذي رأى أنه ممكن بالنسبة للمستقبل كان بالنسبة للأحوال التاريخية مماثلا بدرجة كافية لأحوال الماضي والحاضر كما عرفها). [٦٠] ويشير عزيز العظمة إلى ارتقاء

فكرة ابن خلدون المنظرة لإمكانية التنبؤ إلى أن تكون -من وجهة نظر بعض الباحثين- علماً أطلقوا عليه "علم سوابق الانهيار"؛ أي العلم الذي به يمكننا معرفة ما ستؤول إليه أحوال الدول في دورتها عبر أطوار حياتها الأربعة، كما حددها ابن خلدون، والتي تنتهي بطور الانهيار. يقول في ذلك (إن ميتافيزياء الانهيار- وقد دعى أحد المعلقين "المقدمة" عن جدارة باسم علم سوابق الانهيار- تلك التي تعيّن حركة الحضارة، وتدفعها إلى مصيرها المحتوم؛ إنما هي الميتافيزياء التي تتخذ فيها الطبيعة شكلاً يماثل كثيراً العملية المنطقية، حيث تتضمن البداية النهاية تماماً، وتحتوي العلة المعلول). (٦١)

ثانياً: التعليل التقويمي

وهو ذلك النوع من التعليل الذي يمارسه ابن خلدون من أجل نقد الروايات التاريخية وتقويمها. والخروج بموقف محدد بخصوص قبولها أو رفضها أو تعديلها. ليس بناء على الوثائق والمستندات الأثرية، والثقة في الناقلين أو عدمها، كما هو شأن الممارسة التاريخية التقليدية التي ثار ابن خلدون عليها، وإنما بناءً على فهم المؤرخ للواقعة، واستخراجه لعللها، وبحثه في المطابقة بين العقلي والعيني. أي أن التعليل التقويمي ساعد ابن خلدون على خلق آليات للنقد التاريخي، وللتثبت من مواد التاريخ تخالف تلك التي اعتمد عليها المؤرخون الذين سبقوه.

والفرق بين التعليل التفسيري والتعليل التقويمي يتجلى في أمرين: الأول الغاية؛ حيث جعل ابن خلدون للتعليل التفسيري غاية محددة، وهي تفسير الوقائع التاريخية، وفهمها وتحليلها. وفي هذا النوع تقع نظريته في التعاقب الدوري للحضارات إجمالاً. أما التعليل التقويمي فغايته النقد

العقلاني للروايات التاريخية. والفرق الثاني يتمثل فيما يتمخض عنهما من ثمار للمعرفة التاريخية. فبينما يفيد المؤرخ من التعليل التفسيري إمكانية للتنبؤ ومن ثم الاعتبار، يثمر التعليل التقويمي معرفة بالواقعة التاريخية كما حدثت بالفعل، وهو ما يمكن تسميته بـ "التوقع"، أي أن المؤرخ يقول: بناءً على هذا الفهم لعدم المطابقة بين ما يمليه القانون العلّي، وما ورد بشأن هذه الواقعة أتوقع أن تكون قد حدثت على النحو التالي "وهو التعديل"، أو أن يكون ما حدث مغاير لها تماماً "وهو الرفض". أو ألا يكون هناك حادثة أصلاً "وهو القبول". فقد يصل المؤرخ إلى تثبيت الواقعة والوثوق بها، فيكون من علامات صدقها عنده وجود علل تؤدي إليها ضرورة. وذلك كما قال ابن خلدون فيما نقل هو عن أخبار البرامكة (ومن تأمل أخبارهم، واستقصى سير الدولة وسيرهم، وجد ذلك محقق الأثر، مُمهَّد الأسباب).[٦٢]

أما القواسم المشتركة بين نوعي التعليل عند ابن خلدون فهي أربعة: الكلية، والعقلانية، والواقعية، والإيجابية. فالكلية هي تجاوز خصوصيات الحدث الزمانية والمكانية لصياغة العلة الشاملة المعيارية، وهي إحدى المستلزمات الضرورية للتعليل كما سبق. والعقلانية هي الاعتماد على المفاهيم العقلية للمؤرخ في استخراج العلة تفسيرية كانت أو تقويمية، وهي إحدى مستلزمات التعليل أيضاً كما سبق. والواقعية هي تقيد المؤرخ في استنباطه للعلة بنوعيها بالمادة التاريخية لا يملك منها فكاكاً، حتى لا يبحث في خيالات روائية (عريقة في الوهم والغلط وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة).[٦٣] فالواقع التاريخي مرتبط بالتعليل ارتباطاً مزدوجاً، حيث يعتبر مصدراً له، وغاية له كذلك؛ فمنه يأخذ المؤرخ، ولأجله يفكر ويحلل ليرتد إليه جهده. وأما الإيجابية؛ فمقصود بها أن كلا

النوعين ينتج صنفاً من المعرفة التاريخية، فينتج التعليل التفسيري تنبؤاً واعتباراً، وينتج التعليل التقويمي توقعاً وتصويراً حقيقياً للوقائع.

لقد تقاسم ابن خلدون التعليل التفسيري مع كثير من المؤرخين سواء الذين سبقوه في حضارات أخرى، مثل "هيرودوت" الذي حدد غايته من دراسة التاريخ في البحث عن العلل. أو اللاحقون له، مثل المفكر الفرنسي الشهير "مونتسكيو"، وخاصة في كتابه "تأملات في علل عظمة الرومان وانبعاثهم وتدهورهم"، ثم في كتابه الذي جلب له الشهرة "روح القوانين". [٦٤] أما الذي كان لابد خلدون فضل الريادة فيه؛ فهو التعليل التقويمي الذي هدف منه إلى وضع منطلق عام لنقد التاريخ، من أجل جعل العمل التاريخي قابضاً على حقيقة الماضي عن طريق التمسك الدائم بالبحث عن العلل والأسباب، مما يجعل التثبت في كل مرحلة من مراحل الاستقصاء من مطابقة الكلام لما هو في الواقع فعلاً؛ أمراً متاحاً. [٦٥]

وتعتمد فكرة التعليل التقويمي على مسلك عقلاني يؤديه المؤرخ على النحو التالي: قراءة الرواية التاريخية – ثم استكشاف خصوصيات هذه الرواية الماورائية (العلل – الشواهد – الأدلة... إلخ) – ثم النظر في إمكانية تمخض هذه الخصوصيات عن الرواية على نحو ما وردت عليه (المطابقة بين العقلي والعيني) – ثم الخروج بالنتيجة التي تتردد بين: القبول المطلق، أو الرفض المطلق، أو التعديل، ويصبح عمل المؤرخ الرئيسي– هنا – هو (مراقبة المطابقة المطلوبة بين الخبر وواقعيته الفعلية) [٦٦]، وكما يقول ابن خلدون (فلا تثقن بما يلقى إليك من ذلك، وتأمل الأخبار، واعرضها على القوانين الصحيحة، يقع لك تمحيصها بأحسن وجه). [٦٧] والنص التالي مهم جداً في فهم النهج الذي اختطه ابن خلدون في التناول النقدي للتاريخ، وفق الممارسة الفعلية للتعليل التقويمي،

يقول ابن خلدون في إطار نقده للمؤرخين الذين غفلوا عن ذلك النهج (تزلفاً إليهم بالقدح فيمن ناصبهم، وتفنناً في الشمات بعدوهم حسبما نذكر بعض هذه الأحاديث في أخبارهم. ويغفلون عن التفطن لشواهد الواقعات، وأدلة الأحوال التي اقتضت خلاف ذلك من تكذيب دعواهم، والرد عليهم). (٦٨)

التوقع، وأنماطه الثلاثة

التوقع هو الثمرة المعرفية التي يقدمها المؤرخ استناداً إلى التعليل التقويمي. وهو يتدخل في أحداث التاريخ، ويفرض أشكالاً معينة لها تأسيساً على المعطى العقلي لعللها وما يتعلق بها من أمور. وقد تمخضت عملية تقويم ابن خلدون للروايات التاريخية بطريق التعليل التقويمي عن ثلاثة مواقف من الروايات هي: الرفض المطلق، والتعديل، والقبول. ومعنى هذا أن تعليل التاريخ التقويمي لم يهدف ابن خلدون منه نقض بعض المرويات فقط، ويعني كذلك أن ابن خلدون أحسن استخدام هذا النوع من التعليل كمعيار صحيح كما ذكر في تنظيره له، بحسب النصوص التي أوردناها آنفاً.

نتائج الدراسة

يمكن إجمال أهم النتائج التي تمخضت عنها هذه الدراسة – مع الإحالة إلى الاستخلاصات التفصيلية عقب كل مبحث – فيما يلي:

١- ثبت أن ابن خلدون قد تصور موضوع التاريخ على أنه أحد موضوعات التفكير الفلسفي. وقد ساعده هذا التصور على الرقي بالتاريخ إلى مستوى العلومية، وذلك بإخضاعه لمنهج عقلي في التناول، والنظر إلى موضوعه كحقيقة وكقيمة معتبرة.

٢- وضع ابن خلدون عدة مستلزمات ضرورية؛ لا غنى لفيلسوف التاريخ عنها عندما يمارس عملية التعليل وهي: التسليم بمعقولية التاريخ، والكلية، وقانونية موجهات التاريخ واطرادها.

٣- جاء تصنيف ابن خلدون للعلل متأثراً بالإرث الفلسفي اليوناني العربي، وليس بالمنحى الذي اختطه علماء أصول الفقه، كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين.

٤- المعقولية هي وصف لوقائع التاريخ، والعقلانية هي وصف للمنهج الواجب اتباعه عند النظر في هذه الوقائع.

٥- تأتي الكلية كسمة رئيسية من سمات التعليل عند ابن خلدون، ومستلزم أساسي له، وهي حد فاصل بين ما هو من عمل المؤرخ، وما هو من عمل فيلسوف التاريخ.

٦- للكلية في التعليل عند ابن خلدون غايتان: إحداهما وضع نظرية عامة لتفسير مسار التاريخ الإنساني (نظرية التعاقب الدوري للحضارات)، والثانية صياغة قوانين عامة تعبر عن علة الوقائع التاريخية المتشابهة.

٧- ليس ابن خلدون حتمياً في تفسيره للتاريخ، وتأتي نظريته ضمن إطار ما أسمته الدراسة (القانونية)، وهي أدنى في الربط الضروري بين العلة والمعلول من الحتمية درجة.

٨- ربط ابن خلدون بين ثبات القيم الإنسانية، وقضية الاعتبار مروراً بمقولات يؤدي سابقها إلى لاحقها ضرورة وهي: العلل - القوانين - الأفعال الإنسانية.

٩- لمقولة العادة أهمية خاصة في فهم ابن خلدون للتاريخ، ولها مفهوم خاص عنده أخفق كثير من الباحثين في الوصول إليه؛ نظراً لسيطرة

المعنى الأشعري الشائع عنها.

١٠- التعليل عند ابن خلدون - بحسب الغاية التي قصدها منه - نوعان: التعليل التفسيري الذي يراد به فهم التاريخ وتحليله، والتعليل التقويمي الذي يراد به نقد التاريخ.

١١- يعد الاعتبار والتنبؤ من أهم ما ينتج عن ممارسة التعليل التفسيري، حيث يفيد المؤرخ في نظرته الاستشرافية إلى المستقبل.

١٢- التوقع هو ثمرة العمل بالتعليل التقويمي، حيث يفرض المؤرخ صياغة جديدة لوقائع التاريخ. وتأتي هذه الصياغة على أنماط ثلاثة: رفض الواقعة وردها، أو تعديلها، أو قبولها والتسليم بها.

هوامش وتعليقات

١- انظر: د. حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، دار المعارف، مصر، ١٩٨٤، ص٤٠.

٢- انظر: د. أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠، ص١١٢.

٣- محمد جلوب فرحان، الفيلسوف والتاريخ. نماذج من التأويل الفلسفي للتاريخ ، مكتبة بسلم، العراق، ١٩٨٧، ص٢٠.

٤- انظر: د. رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧م - ١٩٨٨م، ص١٧.

٥- انظر: د. عادل عوا، العلوم الإنسانية وإشكالية التاريخ، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص٢٢٥.

٦- محمد نجيب عبد المولى، المعقولية في الكتابة التاريخية الخلدونية، ضمن كتاب "المعقولية والتاريخ": وقائع الملتقى المنعقد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - صفاقس، ٣٠ نوفمبر ١٩٩٠ - ٢ ديسمبر ١٩٩٠م، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، ١٩٩١، ص٢٠٧.

٧- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨١، ١ / ٢٨٢.

٨- د. عادل عوا، العلوم الإنسانية وإشكالية التاريخ، ص٢١٥.

٩- ابن خلدون، المقدمة ١ / ٣٣٢، وانظر: محمد نجيب عبد المولى، المعقولية فـــي الكتابـــة التاريخية الخلدونية، ضمن كتاب "المعقولية والتاريخ"، ص٢٠٨.

١٠- محمد جلوب فرحان، الفيلسوف والتاريخ، ص٣٣.

١١- انظر: أرسطو، كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتـاب، القاهرة، ١٩٧٩، الكتاب الثامن، ص٣٨٦، وما بعدها.

١٢- انظر: د. مصطفى النشار، من التاريخ إلى فلسفة التاريخ. قراءة في الفكر التاريخي عنـد اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٧، ص٥٦.

١٣- انظر في ذلك: ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصـــر، ١٩٦٤، ص٢١٤. وراجع كذلك د. منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابـــن خلـــدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص٦٣.

١٤- ابن خلدون، المقدمة ٣ / ١٠١١.

١٥- هو الفصل الثاني والثلاثـون مـــن الباب السادس (في العلـــــوم وأصنافـــها)، مـــن ص١٢٠٩ إلى ص١٢١٧ من الطبعة التي اعتمدنا عليها في هذا البحث.

١٦- المقدمة ٣ / ١٢٠٩.

١٧- المقدمة ٣ / ١٠٣٨.

١٨- المقدمة ٣ / ١٠٧١.

١٩- انظر: محمد نجيب عبد المولى، المعقولية في الكتابة التاريخية الخلدونية ضمـــن كتـــاب "المعقولية والتاريخ"، ص٢١٦.

٢٠- المقدمة ٣ / ٨٤٧.

٢١- المقدمة ٣ / ٩٧٩.

٢٢- انظر: محمد نجيب عبد المولى، المعقولية في الكتابة التاريخية الخلدونية ضمـــن كتـــاب "المعقولية والتاريخ"، ص٢١٦.

٢٣- المقدمة ٣ / ١٠٣٧.

٢٤- المقدمة ٣ / ١٠٧٠.

٢٥- المقدمة ٣ / ٩٧٩.

٢٦- المقدمة ٣ / ٩٧٦.

٢٧- المقدمة ١٠٣٨/٣

٢٨- المقدمة ٣ / ١٠٦٩.

٢٩- المقدمة ٣ / ١٠٦٩.

٣٠- انظر في شرح هذه النظرية وتحليلها المراجع الآتية:

- الدكتور أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، من ص١١٨ : ص١٣٥.
- الدكتورة زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيـع، القاهرة، ١٩٨٩م، من ص١٩٩: ص٢٢٦.

- الدكتور عبد الرازق المكي، الفكر الفلسفي عند ابن خلدون، الإسكندرية، ١٩٧٠م، من ص١٤٠ : ص١٥٨.
- ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٦١، من ص٣٦٠ : ص٣٧٩.
- Erwin Rosenthal: Ibn Khalkoun: Anorth African Muslim Thinker of the fouteenth century, Manchester Unviersity, 1940, from p. 10 To P. 26.

٣١- انظر نماذج لهذا المسلك في الجزء الثاني من المقدمة، الصفحات: ٥٠٠، ٥٠٩، ٥٢٤، ٥٢٥. وغيرها.

٣٢- المقدمة ٢ / ٥١٠ - ٥١١.

٣٣- المقدمة ١ / ٣٢٥.

٣٤- المقدمة ٣ / ١٠١٠.

٣٥- انظر في ذلك: عماد الدين الخليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣، ص١٤، وما بعدها. وقارن: عبد الحميد صديقي، تفسير التاريخ، ص١٤٥.

٣٦- المقدمة ١ / ٢٨٣.

٣٧- المقدمة ١ / ٣٣٢. وراجع: محمد نجيب عبد المولى، المعقولية في الكتابة التاريخية الخلدونية، ضمن كتاب "المعقولية والتاريخ"، ص٢٠٨.

٣٨- انظر: د. ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون. تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥، ص١٤٦.

٣٩- المقدمة ١ / ٢٨٢.

٤٠- المقدمة ١ / ٢٩١.

٤١- انظر: د. ابراهيم أنيس، التاريخ والمؤرخون، ص١٤.

٤٢- المقدمة ١ / ٢٩١.

٤٣- المقدمة ١ / ٢٩١.

٤٤- المقدمة ١ / ٢٩٩.

٤٥- المقدمة ٢ / ٥٤٧.

٤٦- المقدمة ١ / ٢٨٢.

٤٧- المقدمة ١ / ٣٢٨.

٤٨- ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص١٥٤.

٤٩- المقدمة ١ / ٣٣٢.

٥٠- المقدمة ١ / ٣٣٢.

٥١- انظر: محمد نجيب عبد المولى، المعقولية في الكتابة التاريخية الخلدونية، ضمن كتـــــاب "المعقولية والتاريخ، ص٢١٣، ص٢١٤.
٥٢- المقدمة ١ / ٢٩٢.
٥٣- المقدمة ١ / ٣٢٠.
٥٤- المقدمة ١ / ٢٩١.
٥٥- المقدمة ١ / ٢٩١.
٥٦- المقدمة ١ / ٣١٩.
٥٧- انظر في تصنيف تعليل التاريخ على هذا الأساس: عمر فروخ، كلمة في تعليل التـــاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤، من ص١١ : ص٣٠.
٥٨- رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، ص٤٢.
٥٩- المقدمة ١ / ٤١٥.
٦٠- ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيــق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب (الألف كتاب الثاني "٢٢١")، الطبعة الثانيــة، ١٩٩٦، ١ / ١٦٦.
٦١- عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، ص٨٣.
٦٢- المقدمة ١ / ٣٠٣.
٦٣- المقدمة ١ / ٢٩٦.
٦٤- انظر: إدوارد كار، ما هو التاريخ، ترجمة أحمد حمدي محمود، الإدارة العامة للثقافـــــة، القاهرة، ١٩٦٢، ص١٢٠. وراجع في ذلك: د. زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابـــن خلدون، ص١٢٩.
٦٥- انظر: ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، من ص ١٤١ – ص١٤٩.
٦٦- محمد نجيب عبد المولى، المعقولية في الكتابة التاريخية الخلدونية، ضمن كتاب "المعقولية والتاريخ"، ص٢١٠.
٦٧- المقدمة ١ / ٢٩٩.
٦٨- المقدمة ١ / ٣٠٩.



تراثنا المخطوط
وكيف نستفيد منه ؟

أ.د. حامد طاهر *

لابد أن نحدد أولاً ما هو المقصود بـ " التراث " ؟ ومن الممكن أن نتفق على أنه يعنى التركة التى خلفها لنا الأجداد متمثلة فى أربعة مجالات رئيسية هى :

أ- الآثار المادية كالمساجد والقلاع والقصور والمدارس والأسبلة . . الخ .

ب- المؤلفات العلمية والأدبية .

ج- العادات والتقاليد الاجتماعية .

د- الرصيد النفسى المحمل بالكثير من القيم والمبادئ التى تتحكم فى نظرتنا إلى الناس والأشياء.

---

* أستاذ الفلسفة الإسلامية، نائب رئيس جامعة القاهرة.

لكننا سوف نقصر حديثنا هنا على التراث العلمى والأدبى الوارد إلينا مكتوباً باللغة العربية فى هيئة مخطوطات . ولكى نحدد هذا المجال على نحو أدق فلابد من قصره على كل ما سوى القرآن الكريم والسنة والنبوية ، باعتبار الأول هو الكتاب المنزل من السماء ، والثانية هى بيان الرسول ﷺ له . وكلاهما داخل فى دائرة الوحى الأعلى من مستوى البشر .

أما ما جاء من خارج هذه الدائرة فهو نتاج بشرى خالص، يتراوح أحياناً بين الدقة والغموض ، ويتفاوت فى أحيان أخرى بين الصواب والخطأ، وهو يعبر فى كل عصر وجيل عن وجهات نظر مرتبطة بجو ثقافى معين ، وبيئة اجتماعية خاصة .

والتراث الإسلامى يبدأ من كل ما أنتجه المسلون فى عصر الخلفاء الراشدين ، وخلال العهد الأموى ، والعباسى ، ثم العثمانى ، مضافاً إليه ما خلفته فترة الازدهار الأندلسية ، والدولة الفاطمية ، ودويلات الانفصال التى تعاقبت على جسد الدولة - الأم : كالطولونية ، والإخشيدية ، والحمدانية ، والبويهية ، والطاهرية . . الخ .

والملاحظ أن هذا التراث العلمى والأدبى لم يطبع ، كما لم يحقق منه إلا الجزء الأقل ، فى حين أن مخطوطاته مازالت ترقد لدينا ، كما توجد فى معظم مكتبات العالم ، بعد أن تم نزحها خلال فترة طويلة من رقاد العقل العربى ، وعدم معرفته بقيمة ما تركه الأسلاف .

لذلك فإننا عندما نتحدث عن التراث العربى الإسلامى ، علينا أن نتحلى بالكثير من الحذر والحيطة - وأيضاً التواضع - فى إصدار الأحكام

العامة ، نظراً لأن ما لدينا من الوثائق لا يكفى أبداً لتزويد أى حكـــم عـــام بالمصداقية اللازمة . وبالتالى فإننا من الممكن أن نقول باطمئنان إن كل مـــا صدر من أحكام عن هذا التراث لا يخرج عـــن دائـــرة الأحكـــام النســـبية ، أو الفروض التى لا ترقى إلى مرتبة القانون الذى يصلح للتطبيق على كـــل الحالات .

من هذه المقدمات الضرورية ، يمكـــن الانتقـــال إلـــى الموضـــوع الرئيسى ، وهو كيفية الاستفادة من التراث . ولكى تخرج الإجابة بصـــورة منطقية من مقدماتها الطبيعية ، فلابد من إلقاء نظرة تحليليـــة علـــى هـــذا التراث .

التراث العربى - الإسلامى يمكن تصنيفه عموماً فى ثـــلاث دوائـــر كبرى ، هى : الدائرة اللغوية والأدبية ، والدائـــرة الدينيـــة والتاريخيـــة ، والدائرة العلمية .

أ- الدائرة اللغوية والأدبية وتشمل كل ما يتعلق بالجانب التعبـــيرى بدءا من المستوى المعجمى والدلالى ، ومرورا بمستوى الصحـــة اللغوية (علم الصرف وعلم النحو) وانتهاء بالمستوى البلاغـــى ، وما ينتج عن ذلك من جوانب أدبيـــة خالصـــة (تشـــمل الشـــعر والنثر) أو نقدية تحتوى على مقاييس الحسن والقبح فـــى كـــل منهما .

ب- الدائرة الدينية والتاريخية ، وتحتوى علـــى كـــل مـــا يتعلـــق بدراسات القرآن الكريم والسنة النبوية ، وما نتج عن بحثـــهما من علوم ومعارف ، وتضم علم القراءات ، والتفسير ، وعلـــوم

الحديث ، وعلم الفقه ، وعلم أصول الفقه ، وعلم أصول الديـــن (أو الكلام) وما يتبعه من آداب البحث والمناظرة. ويرتبط بـــهذه الدائرة علم التصـــوف والأخـــلاق ، ولا تكتمـــل هـــذه الدائـــرة إلا بالتاريخ الذى يمثل الخلفية التى تفسر معظم الظواهر التـــى نشأت وتطورت داخل هذه العلوم والمعارف .

ج- الدائرة العلمية وتحتوى علـــى مجموعـــة العلـــوم الرياضيـــة والتجريبية التى استوردها أسلافنا من الحضـــارات الســـابقة ، وأسهموا بنصيب وافر فى الحفاظ عليها وتطويـــر الكثـــير مـــن عناصرها ، ومن ذلك علـــم الطـــب ، والصيدلـــة ، والنبـــات ، والحيوان ، والفلك ، والملاحة ، والطبيعـــة ، والكيميـــاء ، ثـــم الرياضيات من حساب وجبر وهندسة ، وما ينتج من تطبيقـــات فيما أطلقوا عليه علم الحيل (الميكانيكا) والموسيقى .

تلك هى الدوائر الثلاث التى يمكن أن ينتظم فيها التراث العربـــى - الإسلامى . ومن الواضح أن وضعها بهذا الشكل سوف يتقدم بنا خطوة إلـــى الأمام من أجل الوصول إلى إجابة سؤالنا الرئيســـى : كيـــف نســـتفيد مـــن التراث ؟

وفى البداية يمكن ملاحظة أن بعض علوم التراث تعتبر نتاجاً عربيـــاً وإسلامياً خالصاً ، بينما يعتبر بعضـــها الآخـــر نتاجـــاً وافـــداً مـــن الأمـــم والحضارات الأخرى . ومن المعروف أن أى مجتمـــع لا يخـــترع علمـــاً ، أو يلجأ إلى استيراد علم إلا عندما تكون لديه حاجة ملحة لذلك . وهذا يثبت أن المجتمعات الإسلامية السابقة قد واجـــهت مشـــكلاتها بمجموعـــة هـــذه

العلوم، كما أنه يفسر فى نفس الوقت مدى ازدهار بعض العلوم أو غلبتها بالنسبة إلى بعض العلوم الأخرى .

فمثلاً نجد أن الإنتاج الأدبى يفوق إلى حد كبير الإنتاج العلمى ، كما أن كلا من علم الفقه وعلم الكلام والتصوف أغزر مادة من علوم النبات والفلك والكيمياء . إن زيادة حجم المؤلفات فى مجال معين لاشك أنه يعكس اهتماماً خاصاً من المجتمع ، وهذا يؤدى عادة إلى رواجها وازدياد نشاط المؤلفين فيها .

إن نفس الشئ يحدث اليوم فى حياتنا المعاصرة . وإذا كنا قد توقفنا عن اختراع علوم جديدة ، نتيجة لعوامل كثيرة لا يصعب تحديدها ، فإننا نقوم باستيراد ما تم إنتاجه فى العالم من علوم . وحاجتنا هى التى تحدد مدى الإقبال على هذه العلوم ، وبالتالى مدى رواجها وانتشارها (لاحظ الاهتمام الحالى بعلوم الاتصال ، والإعلام ، والحاسب الآلى) .

لكننا فى نفس الوقت ما زلنا نحتفظ ببعض علوم التراث بنفس درجة أهميتها وانتشارها . ومن ذلك مثلاً علوم اللغة والأدب والفقه والكلام. وهذا ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح : استمرارية التراث .

وهذا يعنى أننا لابد أن نسير فى خطين متوازيين هما : الاستيراد والاستمرارية. والاستيراد يعنى متابعة ما يستجد فى العالم من علوم ، تساعدنا على حل مشكلاتنا الجديدة ، أما الاستمرارية فتعنى المحافظة على علومنا التراثية مادامت تلبى حاجة حقيقية فى حياتنا المعاصرة .

وهنا لابد من بعض التفصيل . فإننا نحتاج إلى الاشتغال بعلم من العلوم لأن لدينا مجموعة من المشكلات التى يهدف هذا العلم إلى حلها . وذلك هو المقياس الذى ينبغى أن يحدد استيراد أو استمرارية أى علم من العلوم ، سواء كان هذا العلم من علوم التراث ، أو من العلوم الوافدة .

وإذا سلمنا بهذا المقياس ، أصبح من السهل علينا استعراض علوم التراث واحداً واحداً لمعرفة مدى ما نحتاج إليه مما لم نعد بحاجة إليه . وقبل هذه المواجهة الضرورية لابد من التنبيه إلى أن الاستغناء عن أى علم من علوم التراث لا يعنى إهماله تماماً أو نفيه خارج منظومتنا التراثية، وإنما المقصود من ذلك هو حفظه فى صورته التاريخية كأثر لنشاط ذهنى يستحق أن يكون موضوعاً لعلم خاص ، يطلق على اسم : " تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين " .

وسوف أقتصر هنا على بعض الأمثلة التى أرجو أن تكون ذات دلالة كافية على ما أقصد الوصول إليه . وأبدأ بمثال من علم النحو الذى وضعه العرب لحفظ اللسان من الخطأ فى التعبير . إن هذا العلم العظيم الذى بذل فيه أجدادنا جهداً رائعاً ، يتمثل فى تحليل الجملة العربية إلى أبسط مكوناتها ، وفى دراسة كل مكون منها على حدة ، ثم فى اتصال بعضها ببعض ، وإصدار الأحكام التى تضبط هذه الفروع المتناثرة مع تعليل كل حكم بحيث تصبح له حكمة . . إنه بناء عقلى فى غاية الدقة والاكتمال .

لكننا إذا تفحصنا جيداً التراث النحوى وجدناه يشتمل على مجموعة محدودة جداً من قواعد اللغة ، وحشداً هائلاً من فلسفة هذه القواعد ، ووجهات النظر المختلفة بل المتضاربة حولها . ومن المدهش حقاً أن يكون

لكل صاحب رأى حجته القوية ، بل الأكثر إدهاشا أن تتساوى هذه الحجج ، فى بعض الأحيان ، بحيث يصعب على الباحثين الميل إلى واحدة منها دون الأخرى (انظر مثلا موضوع اسم الفاعل وتردد الباحثين فيه بين اعتباره اسما أو فعلا ، وكذلك موضوع المصدر والفعل : أيهما أصل الآخر ؟) .

وهكذا فإن التراث النحوى يشتمل على جانب كبير من تاريخه ، وفلسفته ، وصراع المدارس حوله . ونحن الآن - على ما أحسب - فى غنى عن كل ذلك ، والذى نحتاج إليه فقط هو معرفة مجموعة القواعد الأساسية وكيفية تطبيقاتها على اللغة ، حتى تستقيم عبارتنا المكتوبة والمقروءة ، ونتمكن فى نفس الوقت من نطق اللغة العربية نطقا صحيحا يؤدى إلى فهمها فهما صحيحا .

هذا هو مفهوم الاستمرارية ، أى استخراج ما يفيدنا من كل علم من علوم التراث فى حياتنا المعاصرة ، مع الاحتفاظ بأجزائه الأخرى للدرس التاريخى ، الذى يمكن أن يتخصص فيه عدد محدود من الباحثين المتعمقين ، وهؤلاء قد نلجأ إليهم أحيانا لاستيضاح مسألة غامضة ، أو معرفة تعليل حكم ما .

ومثال ثان من دائرة العلوم الدينية وهو علم القراءات ، الذى يعد علما أساسيا يعلمنا كيفية الأداء الصحيح للقرآن الكريم ، مطابقا لما كان ينطق به الرسول ﷺ . لقد وصلتنا سبع قراءات ، أو عشر . وكل قراءة منسوبة إلى أحد الصحابة ، رضى الله عنهم ، وموصوفة وصفا صوتيا دقيقا ، لا نعثر على مثيل له فى تاريخ أى كتاب سماوى آخر . وبالطبع هناك خلافات فيما بينها من حيث الوقف والوصل ، والترقيق والتفخيم ،

والإمالة والإطالة . . الخ . وإذا كان التقدم التكنولوجى فى عصرنا الحاضر قد وضع بين أيدينا إمكانية التسجيلات الصوتية الواسعة الانتشار ، فمن الممكن أن نقوم بتسجيل كل قراءة من القراءات السبع أو العشر تبعاً لوصفها الوارد فى كتب القراءات ، ونشرها بين الناس على هذا النحو ، مع التقديم لها بنبذة عن القيمة التوثيقية لكل منها .

إننا هنا أمام وسيلة أخرى للإفادة من أحد العلوم الدينية عن طريق استخدام التكنولوجيا الحديثة ، دون أن نهمل كم المؤلفات القيمة التى وضعت فى هذا المجال . وبهذا الشكل نكون قد وضعنا نتائج العلم موضع التطبيق العملى . ولا شك أن هذا كان هو الهدف الأساسى منه ، ولكنه غاب فى زحام كتب الشروح والخلاف التى كثرت فيه.

وفى مجال علوم الحديث . لدينا علم الجرح والتعديل ، الذى يرصد أحوال الرواة بهدف الكشف عن صحة الأحاديث أو ضعفها . ونحن نواجه فى هذا الصدد بمؤلفات ضخمة ومتعددة ، وبآلاف الأسماء التى تستعصى على الحصر ، وتشتت بالتالى جهود الباحثين أنفسهم . ولكن الكمبيوتر بإمكانيته الهائلة يمكنه أن يستوعب هذه الأسماء بسهولة ، وأن يساعدنا على تصنيفها ، وسرعة استحضارها موفراً بذلك أداة للتعرف عليها ، وبالتالى يسهل علينا معرفة حكم الحديث من حال رواته .

أما علم مصطلح الحديث ، فمن الممكن أن نستفيد فى تطويره من أحدث نظريات علم اللغة الحديث ، والتى أصبحت تطبق بنجاح على الأعمال الأدبية ، وتأتى بنتائج طيبة . ومن ذلك أسلوب " البصمة اللغوية " الذى يقوم على أن لكل إنسان بصمة خاصة فى التعبير ، يمكن تجميعها من

استخداماته المتنوعة للغة ، ومن لوازمه التى يكررهـــا ، وألفاظـــه التـــى يحرص على استخدامها ، وعبارته التى يكثر من ترداده‍ـــا . ولا شـــك أن دراسة لغوية فاحصة للأحاديث النبوية يمكن أن تقدم لنـــا "بصمـــة لغويـــة" خاصة، تساعدنا فى التعرف علـــى الأحـــاديث الصحيحـــة مـــن الأحـــاديث الموضوعة ، وذلك بالطبع إلى جانب ما وضعه أسلافنا فى علـــم مصطلـــح الحديث من مقاييس . وبهذا الأسلوب يمكننا أن نحرك السكون فى علوم من التراث ، لم تعد تحظى بأى قدر من التطوير ، مما أدى إلى إهمالها ، مع أن الحاجة إليها شديدة ، وستظل كذلك ، لأنها تتعلـــق - فـــى حالتنـــا تلـــك - بالمصدر الثانى للإسلام ، وهو السنة النبوية .

ولا يسعنى أن أترك دائرة العلوم الدينية دون أن أتوقف قليلاً عنـــد علم أصول الدين ، أو ما أطلق عليه اسم علم الكلام . والنشأة الأولى لـــهذا العلم تبين أن من أهم أهدافه ، الدفاع عن عقيدة الإسلام بالأدلة العقلية التى استخدم مثلها الخصوم ، ثم ما لبث أن انقلب الخلاف فى هـــذا العلـــم بيـــن طوائف المسلمين أنفسهم . وهنا مؤلفات كثيرة جداً تفوق الحصر . وينبغـــى ألا تحجبنا كثرتها الساحقة عما يمكننا أن نستفيده منها ، وهو جلاء العقيـــدة الإسلامية البسيطة بأسلوب عقلى يقنع غير المسلمين ، كما يؤكدهـــا فـــى نفوس المسلمين أنفسهم . وكلا الأمرين يظـــل هدفـــاً مطلوبـــاً علـــى مـــر العصور. ولعلنا اليوم فى أمس الحاجة إلى هذا العمل ، ولكننا لم نعد بحاجة إلى استحضار ذلك الصراع التاريخى القديم بين الفرق الإسلامية ، وهو مـــا ينبغى أن يظل " تاريخاً " ، أو بعبارة أدق : محفوظاً فى مكانه المناسب مـــن التاريخ .

إن هذا يقودنى إلى إبراز فكرة لعلها اتضحت الآن ، وهى أنه فـــى داخل كل عمل تراثى ينبغى التمييز بين جانبه التاريخى ، وبين ما يمكــن أن نستفيده منه بصورة عملية فى الوقت الحاضر . ولا شك أن هـــذا التمـيـيز لا يتم إلا على أساس معرفة عميقة بطبيعة كـــل علــم، وظــروف نشــأته وتطوره ، وأبرز أعماله وأعلامه . ولا شك أن القادرين علـــى مثــل هــذا العمل قلة نادرة . وهم يعملون فرادى ومتناثرين . وفى الوقت الذى تجمـــع فيه جهودهم يصبح من السهل إنجاز هذه المهمة .

أنتقل إلى دائرة التراث العلمى ، وقد اتضح الآن مقياس التمييز بين تاريخ العلم ، وبين أغراضه العملية . وهنا تصبح المهمة أكــثر ســـهولة . فالطب العربى فى جانبه التاريخى إنجاز إنسانى رائع ، ولكنه فـــى الوقــت الراهن لا يمثل إلا مرحلة الطفولة أو المراهقة فى عمر الطب المديد . وهنــا يدخل هذا الجانب فيما يمكن أن نطلق عليه : تاريخ العلـــوم عنــد العــرب والمسلمين ، بعد أن نوسع مفهوم هذا التاريخ ، ونحدد الغرض الجديد منه.

نفس الأمر ينطبق على علوم عربية كـــالفلك والنبــات والحيــوان والكيمياء . ولا غضاضة على الإطلاق مـــن أن يتناولــها تــاريخ العلــوم كإنجازات قام بها أسلافنا فى فترات زمنية معينة، وكانت تمثل فـــى وقتــها قمة التطور العلمى فى العالم . وإذا كان يوجد الآن فى جامعات الغرب فــرع يدرس على استحياء باسم " تاريخ العلوم عند العرب " فإنه مقصور علـــى الدائرة العلمية وحدها . أما الذى أطرحه هنا فهو أن يتسع هـــذا التــاريخ ليشمل من داخل الدائرتين اللغوية والدينية بعض جوانب العلوم الموجـــودة بهما . بذلك يتسع مجاله من ناحية ، ويتأكد من ناحية أخرى مدى إســـهام العلماء المسلمين فى الحركة العلمية والفكرية ، باعتبارهم يمثلـــون حلقــة

وسطى بين العلم القديم فى عصر الإغريق وبين عصر النهضة فى أوربا .

الميدان إذن مفتوح لعمل كبير . لكن لابد من التخطيط لإنجازه على مراحل . وإذا كنا غير قادرين فى المرحلة الحالية على تحقيق المخطوطات العربية بالكامل ، فما علينا إلا أن نحاول الاستفادة مما تم تحقيقه . لأن من غير المعقول أن نظل فى انتظار تحقيق التراث العربى - الإسلامى دون أن نبدأ فى الاستفادة مما ظهر منه حتى الآن . والبداية هنا تتمثل فى تحديد الغرض من كل علم ، وإعادة تقييمه فى ضوء احتياجاتنا الحالية ، وبذلك يدخل هذا الجانب الحى من التراث فى نسيج حياتنا الثقافية ، ويمكن أن يطبق بسهولة فى حياتنا العملية .

لقد كانت النتيجة أن عدم اهتمامنا بالجانب العملى من التراث ، الذى تم تحقيقه حتى الآن ، أدى إلى عدم نجاحنا فى حل الكثير من مشكلاتنا الراهنة ، والتى تتصل اتصالاً مباشراً بهذا التراث . وفيما يلى بعض الأمثلة :

١ - أليس من المؤسف أن نظل حتى اليوم بدون كتاب مبسط وفعال ومعتمد يمكن الاستعانة به فى تعلم اللغة العربية وتعليمها لأبنائنا ولغيرنا ، فى نفس الوقت الذى بذل فيه أسلافنا جهوداً تفوق الوصف فى خدمة اللغة العربية ؟

٢ - أليس من المؤسف أن نظل حتى اليوم بدون معجم معاصر للغة العربية، يكون سهل التناول ، وجامعاً لكل ما يحتاجه الإنسان العربى على كافة مستوياته الثقافية ، كما هو الحال فى المعاجم الإنجليزية والفرنسية والألمانية . . الخ ، وذلك فى الوقت الذى يعد فيه أسلافنا

هم رواد صناعة المعاجم اللغوية فى العالم كله ؟

٣- أليس من المؤسف أن نظل حتى اليوم بدون كتاب فى مجلد واحد يضم تاريخ الإسلام والمسلمين : نشأة وتطوراً وازدهاراً ، ثم ضعفاً ومحاولة للنهوض من جديد ؟

٤- ثم أليس من المؤسف أن نظل حتى اليوم بدون موسوعة فقهية مبسطة ومتكاملة ، تجيب كل مسلم عما يعن له من أسئلة ، وتقدم عرضاً شاملاً لمختلف المذاهب والآراء التى قيلت حول مسألة معينة ؟

٥- وأخيراً . . أليس من المؤسف أن نظل حتى اليوم بدون دائرة معارف إسلامية ، صحيحة وموثقة ، يستطيع أن يطمئن لها القارئ الذى يرغب فى استجلاء أى جزئية من جزئيات الحضارة الإسلامية ، بدلاً من الاعتماد على دائرة المعارف الإسلامية التى وضعها الغرب ، وأعاد صياغتها حتى الآن مرتين ؟

إننى لا أذكر هذه الأمثلة الخمسة إلا لكى ألفت الأنظار إلى غياب الأهداف الحقيقية عنا فيما يتعلق بقضية إحياء التراث . ذلك أن العناصر الأساسية التى تتطلبها هذه الحاجات الغائبة موجودة فى قلب التراث العربى الإسلامى ، ولا تحتاج منا إلا لمسة بسيطة لإعادة تصنيفها ، وجعلها فى متناول الناس . ومن أبرز النماذج فى هذا الصدد ما يتعلق بعلم أصول الفقه، وهو كما يقال بحق : منطق الشريعة الإسلامية . إن الغرض الأساسى من هذا العلم هو تدريب الفقيه على الاجتهاد ، وتمكينه منه . فإذا لاحظنا أن معظم المؤلفات الرئيسية فى هذا العلم قد طبعت أو حققت ، أدركنا أننا قد " كدسناها " دون أن نستفيد منها على النحو المنشود.

وهنا أصل إلى نقطة هامة ، وهى ما أصبح يطلق عليه " نقد التراث " . وفى البداية لابد من التحفظ على من يتهم التراث بالرجعية والتخلف ، والخلو من الفائدة ، وفى نفس الوقت عدم الموافقة مع من يعتبره كله مليئاً بالفوائد . فكلا الموقفين تطرف : موقف الذين يصفون التراث بالجمود ، ومن ثم يهملونه ، وموقف الذين يضفون عليه القداسة ، ويرفضون كل ما سواه .

إن التراث محصلة عمل إنسانى خالص ، ومعنى هذا أنه قابل دائماً للصواب والخطأ. أما مسألة إضفاء العصمة عليه فهى مسألة سيكولوجية ، ترجع إلى أن كل ما هو بعيد عنا فهو كامل ومتسام . ومما ساعد على ذلك أن الأجيال السابقة قد كرست تلك القداسة بمجموعة من العوامل ، من أهمها إضافة ألقاب فخمة على العلماء من أمثال (شيخ الإسلام ، حجة الإسلام ، الشيخ الأكبر ، الإمام الأكبر ، وكذلك المعلم الثانى ، والشيخ الرئيس . . الخ) ومن العجيب أن تكريس هذه العصمة يتعارض مع ما ورد إلينا فى قلب التراث نفسه ، من أمثال الأثر القائل " رأيى صواب يحتمل الخطأ ، ورأى غيرى خطأ يحتمل الصواب " ، " لا تعرف الحق بالرجال ، ولكن أعرف الحق تعرف أهله " وقول الإمام مالك " كل واحد يؤخذ من كلامه ويترك ، إلا صاحب هذا القبر " أى الرسول ﷺ .

لكن نقد التراث لا يعنى بأية حال التجرؤ على أعلامه ، أو الاستهانة بإنجازاته ، وإنما تناول كل رأى بالفحص والتحليل ، ومحاولة الإلمام بالظروف الاجتماعية والثقافية التى أحاطت به ، مع الاستعانة بكل ما أتاحه التقدم العلمى فى الوقت الحاضر من وسائل السبر ، وأدوات المقارنة للوقوف على ما مدى ما فى الآراء من جوانب الضعف والقوة ،

وما تحتوى عليه من قدرة على الإنتاج والاستمرار . وطالما أن الهدف هـو الرغبة فى الاستفادة من التراث ، فلن يكون هناك رفـض بـدون مـبرر ، أو استبعاد بدون سبب .

وعلى أنصار التراث ، ألا يخشوا عليه من مثل هذه الحركة النقدية مهما كانت صارمة ، فإن هذا هو السبيل الوحيد لجعل التراث ينطق بما فـى داخله . وقد أثبتت التجربة أن نشر المخطوطات بصورة حديثة ، وتجليدها تجليداً فاخراً ، ووضعها فى المكتبات العامة والخاصة لا يخرج عما أسـميته " تكديس التراث " وهذا معناه أننا عندما نقوم بنقـل الـتراث مـن حالتـه المخطوطة إلى المطبوعة فإن هذا لن يبعث فينا الحياة ، وإنما على العكـس تماماً نحن الذين ننفخ فيه الحياة ، عن طريق قراءته ، وتحليله ، ونقـده ، لمعرفة ما فيه من جواهر أو حصى .

إن كل ما فى التركة لا يستحق التوزيع . وهناك الكثير مما أنتجـه أسلافنا فى العصور السابقة لا ينبغى التوقف عنده كثيراً . إما لأن الزمن قد تجاوزه ، وإما لأنه هو نفسه غير قادر على مواصلة الإنتاج ، ومـن ذلـك مثلاً : علوم السحر ، والتنجيم ، والفراسة، والعيافة ، والسيمياء ، وأسـوار الحروف . . ومع ذلك فإن أمثال هذه العلوم والمعارف ينبغى أن تـدرس ، ويحتفظ بها كعلامة على نشاط ثقافى ، كان يلبى حاجـات اجتماعيـة فـى فترات تاريخية معينة . ولا مانع من البحث عن أسباب نشأتها وتطورهـا ، ومعرفة العوامل التى أدت إلى ظهورها واختفائها .

وهكذا فإن كل نص تراثى يتم تحقيقه ينبغى أن نقوم علـى الفـور بطرح سؤالنا الأساسى أمامه ، وهو : ما الذى نستفيده منـه فـى حياتنـا

الثقافية والاجتماعية المعاصرة ؟ فإذا وجدنا فيه نفعا أخذناه ، وإذا لم نجـد أحلناه إلى المختصين بتاريخ العلوم عند العرب لكى يصنفوه فى بابه .

والنتيجة أن التراث بهذا المفهوم يصبح وسيلة فى أيدينا ، وليـس غاية ، بمعنى أننا نحن الذين نستخدمه ، ونطوعه ، بـل ونوجهـه أيضـا لخدمة أهدافنا القريبة والبعيدة . وإذا كان قد مضى على الوعـى بأهميـة التراث حتى الآن ما يقرب من قرن ونصف ، فقد آن الأوان لتحويـل هـذا الوعى إلى إرادة وإلى خطط وإجراءات . وأنا أقترح أن نبدأ ببعض التجارب الأولية فى بعض المجالات القريبة من حاجتنا واهتماماتنا ، وليكن مثلا فـى مجالى النحو العربى ، والفقه الإسلامى .

هذا هو تصورى لكيفية الاستفادة من التراث ، علـى نحـو عملـى ينفعنا فى حياتنا المعاصرة ، ودون الدخول فى متاهات أو نظريات معقـدة تجعل من التراث " لغزا " نتسلى بحله ، أو " ضريحا " نظل ندور حولـه دون أن نصل إلى غاية محددة . وهنا سؤالان يحسمان القضية :

الأول : هل من المتصور مثلا أن نظل جالسين فى انتظـار تحقيـق كـامل التراث العربى حتى نبدأ فى الاستفادة منه ؟

والثانى : هل من المتصور أن نظل نطبع التراث ، بمعنى أن نخرجه من الحالة المخطوطة إلى المطبوعة ، ثم نقوم بعد ذلك بتكديسه على أرفف المكتبات دون أن نستخرج ما فيه بالفعل من فائدة حقيقية ؟

دور هيئات التدريس فى تنمية الوعى الأمنى
ووقاية الطلاب من الجريمة

أ.د. عدلى رضا *

تقديم :

تكتسب قضية النهضة التعليمية أهمية بالغة فى عالمنا المعاصر، وهى قضية تشغل بال المجتمعات المتقدمة والنامية على حد سواء. وترجع تلك الأهمية إلى كون النظام التعليمى أداة تحقيق الكفاية المجتمعية، ومقصد الساسة والمفكرين فى ترجمة رؤاهم وتجسيدها من خلال تطوير كفاية الأفراد، وشحذ قدراتهم، واستثارة جوانب الإبداع

(*) أستاذ بقسم الإذاعة بكلية الإعلام - جامعة القاهرة.

لديهم . حدث هذا فى التاريخ البعيد والوسيط ، وما يزال عالمنا يشهد وعياً متنامياً بأهمية التعليم فى إحراز السبق ، وفى مجال التنافس على كافة المستويات فى تاريخنا الحديث . وفى إطار الاهتمام العالمى بتطوير التعليم تأتى قضية تطوير إعداد المعلم إيماناً بأن المعلم هو محور وركيزة العملية التعليمية ، وأنه ما لم يكن هناك معلم واع قادر من الناحية العلمية والخلقية والنفسية والصحية ، فقد يكون من الاستحالة أن تتحقق رسالة التربية وغاية التعليم ، بل إن السياسات التعليمية مهما كانت الدقة المتبعة فى صياغتها ، ومهما توافر لها من أدوات التنفيذ المادية ، والتقنية الحديثة والإدارة الفعالة . . ربما تذهب كلها أدراج الرياح إذا أصاب عملية إعداد المعلم خلل ما . والمتأمل للتعليم فى وطننا العربى يلمح فجوة تزداد اتساعاً يوماً بعد يوم بين الآمال والطموحات الاجتماعية المعلقة على النظام التعليمى ، وبين القدرات الحقيقية التى تترجم تلك الآمال والطموحات .[1]

ولا شك أن المعلم يظل حجر الزاوية فى العملية التعليمية ، وأهم الدعامات التى يبنى عليها رفع كفاية وفاعلية أى نظام تعليمى وتحسينه الكيفى ، ومهما تحدثنا عن تطوير العملية التعليمية التربوية ، ومهما بلغ مستوى الأهداف التربوية من طموح ، ومهما بلغت السياسات التربوية والخطط المنبثقة عنها من إحكام فإن المسئول المباشر والعامل الحاكم

---

[1] الجمعية المصرية للتنمية والطفولة بالتعاون مع وزارة التعليم ، المؤتمر القومى لتطوير إعداد المعلم وتدريبه ورعايته ، ورشة العمل التحضيرية للمؤتمر - القاهرة من ١٩- ١٩٩٦/١٠/٢٤، ص ٧٦.

فى تنفيذ هذه السياسات ونجاح مخططاتها هو المعلم [1] . . ومن هـــذا المنطلق يعتبر تكوين وإعداد وتنمية معلمى المســتقبل فــى المــدارس والجامعات عملية بالغة الأهمية إذ لا يمكن لفعالية النظام التعليمـــى أن تتحقق دون صلاحية المعلم على الأداء . وفى اعتقادنا أن دور الكـــادر التدريسى فى المدارس والجامعات لا يجب أن يقتصـــر علـــى الـــدور التعليمى بل يجب أن يمتد ليشمل العملية التعليميـــة التربويـــة لإعـــداد النشىء والشباب ، وتقديم عناصر صالحة تخدم المجتمع وتكون علـــى علم وفهم بمشاكله وقضاياه واهتماماته .

ويعد التعليم أحد المحاور الرئيسية فى عملية التنمية الاجتماعيـــة أو التنمية البشرية بصفة عامة ، ذلك أن بناء القدرات البشـــرية تقـــوم أساساً على التعليم ، شريطة أن يكون تعليماً جيداً على أســـس علميـــة وخطط معدة إعداداً دقيقاً . فالتعليم إذا ما أحسن إعداده وإعداد المعلـــم الذى يقوم به يلعب دوراً مهماً فى عملية التنمية البشرية كما يلعب دوراً فعالاً فى عمليات التنوير والبناء والتنمية.

وفى ضوء ما تقدم يتعين النظر إلى التعليم كجزء لا يتجزأ مـــن خطة التنمية الشاملة ، وجزء لا يتجزأ من التنمية الاجتماعية فى عـــالم يعتمد على العلم والتكنولوجيا. ويواجه التعليم فى الدول النامية تحديـــات كثيرة ورغم ذلك يبقى مطالباً بحل المعادلات الصعبة التى تواجهها تلك الدول سواء فى المجال الاقتصادى أو الاجتماعى أو السياسى، الأمـــر

---

[1] المجلس الأعلى للجامعات ، الإدارة المركزية لشئون تطوير التعليم العـــالى ، ورقـــة عمل حول نظم إعداد المعلم فى مصر (القاهرة : ١٩٩٨) ص١.

الذى لا يتأتى إلا إذا تغيرت النظرة إلى التعليم فى تلك الدول من كونـه وسيلة لنقل المعارف إلى كونه وسيلة للتغـير الاجتمـاعى والثقـافى ، ومرتبطاً ارتباطاً عفوياً بقضايا ومشاكل المجتمع .[1]

وتجدر الإشارة فى هذا الصدد إلى أن دور المعلم لا يتوقف فقط على توصيل المعلومات إلى الطلاب ، وإنما يتعدى ذلك إلى الإسهام فى إحداث التغيير المطلوب فى الطلاب سواء فى المدارس أو الجامعـات . ويمتد هذا الدور ليشمل تنمية قدراتهم ومهاراتهم وميولهم واتجاهاتـهم ، وإعدادهم ليكونوا مواطنين صالحين يخدمون مجتمعهم.

وفى إطار دور المعلم فى المدرسة والجامعة لابد أن يكون هـذا المعلم قدوة لطلابه كى يكتسبوا منه الخلق الفاضل والصفات الحميـدة . ومن ناحية أخرى لابد أن يحمى المعلم طلابه من الانحراف والجريمة ، عن طريق بث منظومة متكاملة من القيم الخلقية والدينية والتربوية التى تدعم انتماء الطلاب لثقافتهم وقيم مجتمعهم ، كما يجب على المعلم أيضاً أن يشارك الطلاب فى أنشطتهم ، وأن يستمع إلى مشكلاتهم وتوجيهـهم إلى كل ما هو صالح والبعد عن كل ما هو ضار.[2]

---

[1] وزارة التعليم العالى ، ورقة بحثية حول التعليم العالى - فلسـفته ودوره (القـاهرة : ١٩٩٩) ص ص ١-٣.

[2] الأمانة العامة لمجلس وزارة الداخلية العرب ، دور المراكـز والمؤسسـات العلميـة والتربوية فى تنمية الوعى الأمنى لدى المواطن العربى (القاهرة : المكتـب العربـى للإعلام الأمنى ، ١٩٩٨) ص ص ٦٥- ٦٦.

خصائص العملية التربوية :

تعتبر التربية عملية نمو للفرد داخل إطار المجتمع ، مع الأخذ فى الاعتبار إمكانات هذا الفرد وقدراته وطاقاته ومواهبه وذكائه وميوله ورغباته ودوافعه . . الخ ، والتربية ظاهرة اجتماعية ، ونظام اجتماعى أولى نجده فى كل المجتمعات ، والتربية عملية يقوم بها المجتمع عن طريق مختلف مؤسساته ووسائطه التربوية والتعليمية ، وذلك لتهيئة أفراده للمواطنة الصالحة الواعية ، حيث أن غاية التربية هى إعداد الفرد للحياة الاجتماعية . . وتعتبر التربية عملية نمو تنشأ وتتطور مع مرور الأفراد بخبرات متنوعة منتظمة من المجتمع والثقافة والحياة العامة ، والوسط المنزلى والمدرسى . [1]

وتستهدف العملية التربوية تنمية طاقات الفرد وإمكاناته ، بما يحقق صالحه وصالح المجتمع الذى يعيش فيه . والتربية هى خبرات يكتسبها الفرد نتيجة تفاعله مع البيئة المحيطة به . والفرد لا يستطيع أن يصل إلى هذه الخبرات دون أن ينشط للوصول إليها والحصول عليها . وبدون هذا النشاط الذى يقوم به المعلم والمتعلم لا تتم العملية التربوية.. ولما كانت التربية عملية نمو مستمرة وشاملة ومتطورة فإنها ترتبط بعمليتى التعليم والتعلم وتشتمل عليهما . فالتعلم تعديل أو تغيير فى السلوك والأداء ينشأ عن التدريب والممارسة والنشاط الذاتى . والتعليم

---

[1] على السيد طنش ، محاضرات فى المدخل إلى التربية (القاهرة : كلية التربية النوعية بالدقى ، ١٩٩٣) ص ص ١٥- ١٧.

عملية تفاعلية تحدث بين طرفين معلم ومتعلم ، ولابد من حدوث تفـاعل مع المواقف وتعديل فى السلوك ، أى حدوث عملية تعليم وتعلـم ينتـج عنها عملية نمو ، أى عملية تربية فى شتى جوانب شـخصية الفـرد . ومن هنا فالتربية تضم فى إطارها عمليتى التعليم والتعلم لتحدث عمليـة تكامل فى عملية النمو ذاتها ، وبالتالى فى عملية التربية . (١)

وتعنى التربية المدرسية والجامعية بإكساب الطلاب العديد مـن الخبرات المباشرة فى شتى النواحى الثقافيـة والعلميـة والمعرفيـة ، وغرس العديد من القيم والعادات الصالحة، وتنمية الكثير من الاتجاهات والميول المرغوبة بهدف تعديل سلوكهم وجعلـهم أشـخاص أسـوياء ومواطنين صالحين يستطيعون إسعاد أنفسهم وأسـرهم وتحقيـق تقـدم مجتمعهم ورقيه وتطوره وبالتالى إفادة وطنهم إفادة واضحـة . ولكـى تتحقق التربية المدرسية والجامعية بهذا المفهوم لابد أن يراعى الكـادر التدريسى أن للعملية التعليمية عناصر أو مقومات يجب أن تؤخذ فـى الاعتبار يأتى فى مقدمتها : (٢)

١- الطالب :

يشكل الطالب المحور الأول والأساسى الذى ترتكز عليه العملية التعليمية كلها ولذا فعلى المعلم أن يراعى دائماً أن هـذا الطـالب لـه مكونات نفسية وبدنية وعقلية ، وعليه أن يأخذ فى اعتبـاره قـرارات

---

(١) نفس المرجع السابق ، ص ص ١٨- ٢٣.

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ص ٢٦- ٣٤.

الطالب ومواهبه وميوله ورغباته واتجاهاته ، وذلك أثناء تطبيق العمليـة التعليمية وممارستها وتنفيذها.

٢- المعلم :

المعلم هو الذى يحرك العملية التعليمية ويجعلها مثمرة فهو الذى يعلم ويرشد ويوجه ، وهو الذى يجب أن يعرف طلابه معرفة تامة أكثر من غيره . . وبناء على ذلك يجب أن يكون المعلم مرناً ومنوعـاً فـى طريقة تدريسه ، وعليه أن يكون متفاعلاً مع طلابـه ويجيـب علـى تساؤلاتهم ويناقشهم فى مشكلاتهم ويشاركهم فى أنشطتهم المختلفة.

٣- المناهج .

تشكل المناهج التدريسية أحد الجوانب المهمة التى ترتكز عليـها العملية التعليمية، حيث نجد أن المنهج بمفهومه الحديث مجموعة خبرات تربوية هادفة تقدم للطلاب بقصد العمل على تحقيق التكامل والشـمول فى نموهم وبناء شخصيتهم . ومن هنا فإن المنهج لا يقتصر فقط علـى المقررات الدراسية بل يشمل أيضـاً الأهـداف والوسـائل والطـرق والأساليب والأنشطة والتقديم . . الخ .

والمعلم الناجح هو الذى يستطيع أن يوظف المناهج فى الكشـف عن دوافع الطلاب وميولهم ورغباتهم وتنمية اتجاهاتهم الإيجابية نحـو عمليتى التعليم والتعلم ، وكذلك تدعيم الانتماء الوطنى لدى الطـلاب . وكذلك تعريفهم بقضايا ومشكلات المجتمع حتى يكونوا على وعى بها.

التربية كنظام اجتماعى :

تستمد التربية فلسفتها وأهدافها ومادتها وأساليبها وطرقها من طبيعة المجتمع وفلسفته ، وبذلك تستجيب لمطالب المجتمع وتطلعاته [١] ولما كانت المجتمعات الحديثة مجتمعات متغيرة ، يشمل التغير الاجتماعى الذى يحدث فيها جميع مظاهر الحياة بها ، فإن هذا التغير لابد أن ينعكس على أنماط سلوك أفرادها وعلاقاتهم وقيمهم ومعاييرهم الاجتماعية . ومن هنا تأتى مسئولية التربية فى إعداد الأجيال الصاعدة للقيام بالأدوار الاجتماعية المتوقعة منها فى المجتمع . وبذلك تشكل شخصية الطالب لتلائم دوره الاجتماعى فى مجتمعه فى فترة زمنية معينة.

ولما كانت أبعاد عملية التربية تحددها طبيعة المجتمع الذى تعمل به ، فإن دورها الرسمى يتطلب منها إعداد الأفراد لمواجهة الظروف والمتغيرات التى تحدث فى المجتمع والتكيف معها . فالمدرسة أو الجامعة فى قيامها بإعداد الأفراد لممارسة أدوارهم المستقبلية تكون صورة مصغرة للمجتمع الكبير فهى البيئة الاجتماعية التى تساعد الطالب على تحقيق النمو الشامل المتكامل ، واكتشاف ميوله وقدراته والعمل على تنميتها وتوجيهها للتخصص الذى يناسب قدراته وحاجات مجتمعه . فكل ما يكتسبه الطالب من معلومات وخبرات ومهارات لا يساعده فقط على ممارسة دوره فى المجتمع ، ولكن يساعده أيضاً

---

[١] نقلاً عن : سميرة أحمد السيد ، علم اجتماع التربية (القاهرة : دار الفكر العربى . ١٩٩٣) ص ٥٩.

على فهم طبيعة النظام الاجتماعى السائد ، وفهم مؤسسات مجتمعـــــه ، والأسس التى ترتكز عليها ، فيعرف أبعاد دوره الاجتماعى فى ضـــوء النظام الاجتماعى السائد فى مجتمعه . ويتعرف على أبعاد التغيرات فى مجتمعه بحيث يستطيع مواجهتها والتكيف معها والاستفادة منها . كذلـك التكيف والتعامل بنجاح مع الجماعات المتعددة فى المجتمع .

ويتضح من ذلك أن المدرسة والجامعة ذات مسئوليات محـــددة وهامة . فدورها كمؤسسة رسمية يتطلب إعداد الجيل الجديد للإسهام فى المجتمع والتكيف معه والعمل على استقراره وتقدمه . وهـــذا يتطلـب بدوره من المدرسة والجامعة كمؤسسات اجتماعية تربوية رســـمية أن تستجيب للتغيرات الاجتماعيـــة فـــى المجتمـــع . وأن تـــهيئ الأفـــراد وتساعدهم على تقبل كل ما هو ذو قيمة عملية لهم ولمجتمعـــهم . وأن تعدهم ليكونوا هم أنفسهم أداة تغيير وتجديد فعالة فى المجتمع .

ويساعد المدرسة والجامعة فى قيامها بهذا الدور فهم المعلميـــن لأهداف التربية ودورهم التربوى لتحقيق أهدافها . وهذا بدوره يتطلـــب الإعداد التربوى للمعلمين وإتقانهم لمادة تخصصهم لينظروا إلى دورهـم التربوى نظرة شاملة ، تشمل تشكيل شخصيات الطـــلاب ومســـاعدتهم على تكوين الاستعداد وتنمية ميولهم وإكسابهم الكثير مـــن الاتجاهـــات والقيم والمعايير المرتبطة بالنجاح الدراسى وكذلك النجاح فى الحيـــاة ، مثل الاعتماد على النفس والاستقلالية والاهتمام بالعمل والدقة والأمانـــة واحترام الآخرين وتقدير الفرد لذاته.

والإعداد التربوى للمعلم يمكنه من تحقيق أهداف التربية والنظرة إلى المدرسة كمؤسسة اجتماعية تربوية فى ظل نظام اجتماعى معين وزمن معين تعمل فى نطاق الإطار الاجتماعى الثقافى للمجتمع وتعد أفراده لممارسة أدوارهم الاجتماعية المتوقعة منهم فى هذا المجتمع . والإعداد التربوى يساعد المعلم على المعرفة بالأصول الاجتماعية للتربية والهدف الأساسى من وجود المدرسة والجامعة كمؤسسات اجتماعية تربوية رسمية تقوم بإعداد أفراد مجتمع معين للقيام بأدوارهم بنجاح فى هذا المجتمع وفهم ثقافته بصورة تمكنه من انتقاء العناصر الثقافية المحددة بأهداف التربية لنقلها إلى الطلاب بطريقة مبسطة تتناسب مع قدراتهم . فالإعداد التربوى للمعلم يزيد من كفاءته كمدير للعملية التربوية ومساعدة الطلاب على تحقيق مطالب النمو الشامل المتكامل .[1]

والمعلم باعتباره ممثلاً للمجتمع الخارجى بقيمه ومثله يؤثر على الطلاب داخل قاعات الدراسة وخارجها من خلال عملية التفاعل داخل الفصل وفى علاقته بالطلاب خارجه ، حيث يعمل كنموذج يحاكيه الطلاب فى سلوكه ، وإلى جانب المعلم يتأثر الطلاب أيضاً بكل من يتفاعل معهم فى المحيط الدراسى سواء الهيئة التدريسية أو الطلاب أو الإداريين أو العاملين عموماً فى المؤسسة التعليمية . . والطلاب الذين تستقبلهم المدارس والجامعات ما هم إلا نتاج ثقافى بيولوجى

- [1] هدى الناشف ومحمود شفشق ، إدارة الصف المدرسى (القاهرة :دار الفكر العربى ، ١٩٨٧) ، ص ١٤٣.

فالطالب يكتسب مفهوم الذات الاجتماعية وقيمه ومعاييره واتجاهاته من خلال عملية التفاعل الاجتماعى بين تكوينه الوراثى والبيئة الاجتماعية والثقافية المحيطة به . فالنمط العام لشخصية الفرد يحدده إلى درجة كبيرة بالإضافة إلى تكوينه الوراثى نوع الأسرة التى ينتمى إليها والمجتمع المحلى والمجتمع الذى توجد به كل من الأسرة والمدرسة والجامعة.

ومن الضرورى أن يكون المعلم على وعى كامل بدور الأسرة ومؤسسات المجتمع وأثرها على الطالب وأهمية التنسيق والتعاون معهم حتى يتمكن من القيام بدوره بنجاح إذ أن معرفته بطبيعة هذه العلاقة تساعده فى القيام بدوره وتحديد الأهداف التعليمية التى يريد أن يحققها ، ونوع الوسائل والأساليب التعليمية التى تزيد من كفاءة التعليم . ويتطلب هذا بدوره إشراك المعلم فى تشكيل المنهج وتحديد الأهداف التعليمية . وهذه الأهداف لا تقتصر على أهداف تعليمية معرفية ، بل تتضمن أيضاً أهدافاً اجتماعية ونفسية وانفعالية . وهذا بدوره يتطلب معرفة المعلم بدوره الاجتماعى حتى يربط المعرفة التى يقدمها للطلاب بالمجتمع الذى يعيشون فيه ، وأن يعمل على تحقيق الأهداف التى ترمى إلى الإعداد الاجتماعى للطلاب ، مما يساعد على تكوين الشخصية القومية.

ومن هنا نرى أن التربية نظام اجتماعى له خصائص النظم الاجتماعية الأخرى كالنظام الأسرى . ونعنى بالنظام الاجتماعى هنا نماذج معايرية تعرف وتحدد كل ما هو صحيح وشرعى ، أو الأساليب

المتوقعة للسلوك أو المستخدمة فى العلاقات الاجتماعية.[1]

والتربية كنظام اجتماعى تعمل على مساعدة الفرد على تحقيق النمو الشامل المتكامل وإكسابه نمطاً من الشخصية يميزه كعضو فى مجتمع معين ، كما أنها تحدد الأدوار الاجتماعية لكل من المعلم والمتعلم، وكل ما يقوم بعملية التربية بصورها الرسمية وغير الرسمية ، والقواعد والمعايير المحددة لطبيعة العلاقات بينهم ، وأسس وقواعد ومعايير السلوك المتوقع وأساليب تقويم الأداء [2] . . وبذلك يمثل المجتمع الوعاء الذى تعمل فيه التربية لتشكيل أفراد معينين يعملون فيه بكفاءة تتناسب مع مستوى نموه وإمكانياته والعصر الذى يعيش فيه . فالتربية تتأثر بالإطار الاجتماعى الثقافى للمجتمع. هذا الإطار الذى يرسم لها دورها وأهدافها ومحتواها وأساليبها . كما أنه يحدد فى نفس الوقت نمط شخصية الأفراد الذين يمثلون المورد البشرى لها . . ومن الواضح أن الفرد يتأثر بالإضافة إلى أسرته بالكثير من المؤسسات الاجتماعية بمجتمعه فطبيعة مؤسسات المجتمع والأسس الاجتماعية والقانونية والسياسية التى ترتكز عليها وتحدد دورها فى المجتمع تؤثر على نمط الشخصية للفرد وأدواره التى يمارسها فى المجتمع . وتعمل هذه المؤسسات الاجتماعية كوسائط تربوية هامة ذات تأثير كبير على الفرد . ومن أهم هذه المؤسسات دور العبادة ووسائل الإعلام والأندية والمكتبات وغيرها من مؤسسات المجتمع ذات التأثير المباشر أو غير

---

[1] سميرة أحمد السيد ، مرجع سابق ، ص ٦١.

[2] Rodman. B. Webb. "Schooling and Society (New York: Macmillan Publishing Co. inc. 1981) PP. 112- 113.

المباشر على الفرد والجماعة . وهذه المؤسسات وإن كانت تبدو أنـــها تعمل مستقلة عن بعضها البعض ، إلا أنها فى الواقـــع تؤثـــر وتتـــأثر ببعضها البعض . فالأسرة تؤثر بدرجـــة كبـــيرة فـــى أداء المدرســـة والجامعة لدورها وتحدد نتائج هذا الدور . كذلك تتأثر الأسرة بالنظـــام التربوى السائد وأهداف التربية ووسائلها ومناهجها ونـــوع المـــدارس والجامعات والكادر التدريسى . كذلك وسائل الإعلام تؤثر على كل مـــن الأسرة والمدرسة وتتأثر بهما . وهذا بدوره ينطبـــق علـــى الوســـائط التربوية الأخرى الموجودة فى المجتمع .

وتتداخل هذه المؤسسات التى تعمل كوسائط تربوية مع بعضـــها البعض لتكون فى مجموعها البيئة الاجتماعية التى تؤثر علـــى ســـلوك الفرد ونمط شخصيته وتستمد هذه المؤسسات مقوماتها من النظام الثقافى الشامل للمجتمع ، كما أنها تتسم بالثبات النسبى وتعمل على تنظيم حيـــاة الأفراد فى المجتمع وتسهل عملية تفاعلهم فى هذا المجتمع وتكيفهم مـــع بيئته الطبيعية والاجتماعية والثقافية.

دور التعليم فى تكوين المواطن الصالح :

أصبح تكوين المواطن الصالح الذى يتمتع بالشخصية المتكاملـــة والمؤهلة بالقدرات والمهارات والقيم والاتجاهات الإيجابية أمراً لازمـــا لتأهيله للقيام بمهام التنمية فى جميع مكوناتها وعلى اختلاف مستوياتها . وهو يعتبر فى حد ذاته تنمية للثروة القومية بما يؤدى إليه من تكويـــن المواطن القادر على النهوض بمسئولية التطوير والتحديث . لذا تحرص الدول أن تضع التعليم فى طليعة أولياتها وتسعى إلى التطوير المســـتمر

لنظم التعليم فى شتى المراحل باعتبار أن التعليم ركيزة أساسية من ركائز التقدم ، وهو الشرط الأساسى الذى لا غنى عنه لملاحقة كل تطور . وهو العنصر الفعال الذى يحكم القدرة على مواجهة تحديات العصر بقوة واقتدار.

وفى هذا الإطار تجدر الإشارة إلى ضرورة الاستفادة من برامج التعليم فى إعداد وتأهيل الإنسان العصرى المستوعب للعلوم الحديثة ولأحدث النظريات التعليمية فى مجال تخصصه . وفى نفس الوقت تقوم المؤسسات التعليمية فى المدارس والجامعات بإعداد الطالب إعدادا اجتماعيا وثقافيا سليما حتى تقدم للمجتمع المواطنين الصالحين الذين يسهمون مساهمة فعالة فى خدمة قضايا التنمية وتطوير مجتمعاتهم ويستلزم ذلك بطبيعة الحال أن تكون البرامج التربوية فى المؤسسات التعليمية مشتملة على المحددات التربوية والثقافية التى يجب أن تقدم للطالب ويكتسبها خلال ، فترة إعداده الدراسى سواء فى المدارس أو الجامعات ويمكن أن يتم ذلك من خلال أعضاء الهيئة التدريسية والمناهج والأنشطة المختلفة التى توفرها المؤسسات التعليمية.

الحاجة إلى تطوير سياسة إعداد المعلم فى الوطن العربى :

يعبر مصطلح السياسة التعليمية عن السياسة التى ينتهجها المجتمع حيال النظام التعليمى ، وهى صياغة لجملة المبادئ والتوجهات التربوية المستقاة من مصادر التشريع والتفكير الاجتماعى فى محصلة ما من مراحل تطور المجتمع . والسياسة التعليمية بهذا المعنى هى جزء من السياسة العامة للمجتمع . . ومن الطبيعى أن تبلور سياسة التعليم

مجموعة القيم والأهداف والغايات التى يتوخاها المجتمع من النظام التعليمى . وبذلك فهى ترشد نحو انتقاء وتنفيذ وتقويم العمل التربوى فى كافة مراحله وأشكاله ، كما أنها بمثابة معيار للتحكم على مدى استجابة التعليم للفلسفة الاجتماعية السائدة . فكأن السياسة التعليمية هى حلقة وسطى فى سلسلة متصلة تبدأ بالفلسفة الاجتماعية وتنتهى بالخطط والبرامج التعليمية المختلفة .[1]

وعملية صنع السياسة التعليمية هى عملية مركبة وتخضع لمجموعة من القوى والمؤثرات على الصعيد العالمى والصعيد المجتمعى ، كما أنها تتأثر بالتطورات فى مجال الفكر والممارسة التربوية . كذلك فإن تطوير السياسة التعليمية ، وإعادة النظر فى بنيتها هو أمر لازم وضرورى من فترة زمنية إلى فترة أخرى.

وارتباطاً بما سبق فإن سياسة إعداد المعلم فى الوطن العربى هى واحدة من السياسات الفرعية للسياسة التعليمية . وتعنى جملة المبادئ والتوجهات العامة المستقاة من فلسفة النظام التربوى ، والتى يتم فى ضوئها توجيه عملية إعداد المعلمين ، وبهذا يفترض أن تأتى سياسة إعداد المعلم متسقة مع الأهداف التربوية العامة ، ومع متطلبات المجتمع العربى من النظام التعليمى . . ومن الجدير بالذكر أن سياسة إعداد المعلم تكاد تكون السياسة الحاكمة فى سلسلة السياسات التعليمية والتربوية لأى مجتمع ، وذلك من منطلق الدور الحيوى والمؤثر

---

[1] الجمعية المصرية للتنمية والطفولة بالتعاون مع وزارة التعليم، مرجع سابق ، ص ٧٨.

للمعلمين باعتبارهم رواد الأصالة ، وحملة مشاعل التنوير في أى مجتمع من المجتمعات . [1]

وما أحوجنا فى الوطن العربى إلى ضرورة وضع سياسة واضحة لإعداد المعلمين فى المدارس والجامعات بما يضمن إعداد كوادر تدريسية قادرة على بث المفاهيم والقيم الإيجابية التربوية لدى النشئ والشباب وبصفة خاصة فى المجالات المرتبطة بإعداد المواطن الصالح الذى ينبغى أن يكون على وعى أمنى بمشكلات المجتمع المختلفة ومنها بطبيعة الحال التصدى للجريمة والوقاية منها .

الجوانب الأساسية لإعداد المعلم :

هناك مجموعة من الجوانب التى يجب أن تشتمل عليها برامج إعداد المعلم وتشمل :

١- المواد الأكاديمية التخصصية .

٢- المواد المهنية التربوية.

٣- التدريب العملى .

٤- الثقافة العامة. [2]

---

[1] نفس المرجع السابق ، ص ٧٨.

[2] لمزيد من التفاصيل ارجع إلى : يورى كوزلوفسكى ، الفلسفة اليابانية المعاصرة ، ترجمة خلف محمد (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٩٥).

(١) المواد الأكاديمية التخصصية :

ينبغى أن تحتل الجزء الأكبر من برنامج الدراسة ، حيث أن عملية التعلم هى معالجة للمعرفة من أجل تنمية تفكير الأفراد وتزويدهم بما ينبغى لهم أن يتزودوا به للارتقاء بتفاعلاتهم مع البيئة ومشكلاتها ، ذلك أنه بدون المعرفة يصعب على الإنسان المعاصر أن يواجه مشكلات عصره وتحدياته ويجد الحلول السليمة لها . من هنا فإن كفاية المعلم ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمقدار ما حصل عليه من معرفة متطورة لأن فاقد الشئ لا يعطيه . ولذلك فإنه بالنسبة للبرنامج العلمى لكى نعد المعلم إعداداً علمياً سليماً ينبغى أن يقوم هذا الإعداد على شرطين هما:

أ- تزويد الطالب بأحدث ما وصل إليه العلم من حقائق وتمكينه فى الوقت ذاته من مواصلة النمو فى هذا الاتجاه ومتابعة التطورات التى تطرأ على ميادين العلوم والمعارف الإنسانية متحرراً متطوراً عاملاً على وضع نفسه فى تطور دائم مع التقدم العلمى الحضارى ومع القضايا المعاصرة .

ب- إكساب الطالب القدرة على التفكير العلمى وعلى حل المشكلات التى تواجهه فى حياته وعلاقاته مع الآخرين ، وخاصة المشكلات المرتبطة بنشر الوعى الأمنى والوقاية من الجريمة لدى المجتمع الطلابى.

(٢) المواد المهنية التربوية :

وهى حتمية بالنسبة للتعليم حتى تتوافر له المقومات المهنية وأخلاقياتها وأصولها العلمية ، فإذا كان الجانب المعرفى أساساً فى برنامج إعداد المعلم فإن الجانب التربوى لا يقل أهمية بالنسبة للمعلم ، وذلك لأن هدف التربية والتعليم ينصب على تحويل المعرفة إلى وظيفة اجتماعية ، وتكون وسيلة فاعلة فى بناء شخصية الطالب . إن التعليم ليس الهدف الأساسى منه توصيل المعلومات إلى عقول الطلاب ولكن الهدف هو إعداد المواطن الصالح الذى يشارك مشاركة فعالة ومستمرة فى نمو المجتمع .

(٣) التدريب العملى :

يعد التدريب العملى أمراً مهماً فى إعداد المعلم ليمزج بين الجوانب النظرية والعملية والفكرية . وأهم أهداف الممارسة العملية أو التدريبية العملى :

أ- إعطاء الفرصة الحقيقية للطلاب لاكتساب الخبرات العملية والمهارات الأساسية لإعداد معلم ناجح .

ب- استكمال النواحى الفنية والعملية والتطبيقية لمعلم المستقبل والتى لا يمكن استكمالها إلا عن طريق التربية السليمة.

ج- تدريب الطلاب على الحياة المهنية المستقبلية وتنمية القدرة على النقد الذاتى والنقد البناء.

د- تعويد الطلاب على تحمل المسئولية وغـــرس الاتجاهـــات السلوكية المرغوب فيها وآداب وأخلاقيات المهنة .

(٤) الثقافة العامة :

للمعلم دور مهم فى إعداد المواطن . وعندمـــا يتصـــدى لـــهذه المسئولية فى إعداد المواطن لابد أن يتوافر لديه منظور ثقافى يمكنه منه التفاعل السليم مع أحداث مجتمعه وعصره . ولتحقيـــق هـــذا الجـــانب الثقافى ينبغى أن يراعى الإعداد ما يلى :

أ- تزويد الطالب بقسط من الثقافة الإنســـانية عامـــة ، وثقافـــة العصر خاصة ، أن تكون على درجة كبـــيرة مـــن الســـعة والعمق .

ب- تمكين الطالب من المزج بين الثقافـــة الإنســـانية والتقـــدم العلمى.

ج- تزويد الطالب بلغة أجنبية واحدة على الأقل كوســـيلة مـــن وسائل الاتصال بالجديد من الاتجاهـــات العالميـــة والتقـــدم العملى.

ولا شك أن الثقافة العامة تساعد المعلم فى ميدان عمله بصفـــة عامة ، وفى ميدان تخصصه بصفة خاصة ، ولذلك فهى تعتبر من أهـــم العوامل التى تساعد على نضوج شخصية المعلم مما يتيح لـــه فرصـــة إكساب المفاهيم الثقافية والقضايا المجتمعية لطلابه ، مما يساعد علـــى إمكانية تعميق الوعى بقضايا المجتمع لدى الطلاب.

المعلم الجامعي : واجباته وعلاقته بطلابه . [1]

هناك مجموعة من الأساسيات التى لابد أن ننطلق منها ونحن نتناول موضوع المعلم الجامعي من حيث واجباته ، وعلاقته بالطلاب وتشمل هذه الأساسيات :

١- أن الجامعة كمؤسسة تعليمية وبحثية لها رسالة يضطلع بها عضو هيئة التدريس ، وهو ما ينطبق عليه وصف المعلم الجامعي ، ذلك أن مرحلة التعليم الجامعي هي مرحلة إعداد كوادر مدربة وقادرة على تحمل المسئولية ونهضة الوطن وخدمة المجتمع . وهذا يعتمد على مناهج مختارة وعملية تعليمية متكاملة بكل آلياتها ، لكي تتحول هذه المناهج إلى مبادئ عمل ، وقوانين نهضة وتقدم ، ولا يخفى هنا دور المعلم إذ هو القادر على أن يحيل هذه المناهج إلى حركة وفكر علمي يحكم سلوك أفراد المجتمع في مجموعه أو في كل طوائفه .

٢- أن المرحلة العمرية لمن يتعلمون في الجامعة هي مرحلة الشباب أي ما بين الثامنة عشرة والخامسة والعشرين ، وهي مرحلة بداية النضج والتفتح والرغبة في تحقيق الذات ، عن طريق التحمس للأفكار التى يؤمن بها الشباب ، وهنا تبدو أهمية المرحلة

---

[1] أبواليزيد العجمي ، المعلم الجامعي - واجباته - علاقته بطلابه (القاهرة : مؤتمر جامعة القاهرة لتطوير التعليم الجامعي - رؤية لجامعة المستقبل ٢٢- ٢٤ مايو ١٩٩٩) ، ص ص ٦٥٦- ٦٥٧.

وخطورتها ، كما تبدو أهمية من يقوم بعملية غرس الأفكار فى هذه الأرض الخصبة ، إذ بناء على نوع الأفكار وتوجهها يكون توجه الشباب ، وتكون نتيجة الإعداد العلمى والفكرى. وبقدر نجاح معلم الجامعة فى تفهم طبيعة المرحلة العمرية للشباب من الجوانب الذهنية والنفسية والاجتماعية يكون نجاحه فى إعداد جيل من الشباب يتحمل المسئولية ، ويدين بالانتماء ، ويعتز بثقافته وقيمه ، ولا يجرفه ما عند الآخرين لمجرد رؤيته ، بل يوازن ويدقق فيختار ما يفيد ويرفض ما لا يفيد.

٣- أنه إذا كانت العملية التعليمية تتكون من معلم ومتعلم ومنهج ، وأن دور المعلم بارز فى هذه المنظومة فإن الواقع يؤكد أن المعلم والمتعلم مقترنان وشريكان . وبمقتضى هذه الشركة كانت العلاقة بين المعلم والمتعلم ضرورية ، وكان لها آثارها فى التحصيل العلمى وفى التربية والإعداد للحياة.

دور المعلم الجامعى فى التربية والتوجيه : [١]

ليس هناك طريق للمحاكاة والتقليد أقرب من محاكاة الطالب لأستاذه ، وليس هناك طريق للتأثير أقرب من تأثير الأستاذ على طلابه، وذلك لأسباب بعضها يتصل بنظرة الطلاب إلى أستاذهم مثالاً ونموذجا، وبعضها يتصل بمرحلة الشباب وحاجاتهم إلى موجه يثقون فيه ويستعينون به على كثير مما يقابلهم من مشكلات . ولما كان الأستاذ

---

[١] نفس المرجع السابق ، ص ص ٦٥٩- ٦٦٢

والطالب شريكين متلازمين تأثيراً وتأثراً كان من واجب الأستاذ - إلى جانب كم المعرفة - أن يعمل على تربية وجدان تلاميذه ، تربية سليمة كى ينقذه من الخلل والتعثر . إن تربية الوجدان هى تربية الإنسان بأسره، وتربية الشخص بتوجيه ميوله لتلتقى وتتفاعل حينما تلتقى القيم فى الذروة وتتحد ، إنها تربية السجية والعادات . . ولابد من العناية بهذه التربية أكبر عناية لإنقاذ الوجدان من الخلل والتعثر ، وحمايته من الخطأ فى الحكم الأخلاقى حتى لا يعتبر الأمر الجليل تافهاً ، ولا يصاب بالشك والحيرة والوسواس أو الحذر والقلق ، ولابد لهذا كله من السهر على سلامة نمو الوجدان ، والعمل على ترعرعه فى جو الصحة الأخلاقية والحس السليم .

ولكى يؤدى المعلم الجامعى واجب التربية والتوجيه عليه أن يراعى ما يلى :

أ- أن يكون مثالاً وقدوة لطلابه

فيلتزم بخلق العالم ، وآداب المعلم وحنو الأب على أبنائه ، لأنه إذا كان النظر جزءاً من العلم ، فالعمل جزء آخر لا يقل تأثيراً عن النظر ، ولنتأمل الحديث الشريف (إنما أنا لكم مثل الوالد لولده) . . ولنعلم أن نفوس المتعلمين لا تقبل على معلم يكون قوله على نقيض فعله . . ويتسع معنى القدوة ليشمل كل حركة للمعلم فى قضايا العلم إخلاصاً وإتقاناً وفى السلوك الحياتى المتصل بالعلاقات مع الطلاب ، وفى نصحه لهم ونحو ذلك . وقد كان إدراك أهل الطالب لأهمية أخلاق الأستاذ موجهاً لهم فى اختيار الأستاذ بدقة وعناية ، مدركين أن تأثيره

بخلقه قد يفوق تأثيره بعلمه . وليس هذا غريبا فأعين المتعلمين معقـودة بالمعلم يتخذونه مثالا ويرون كـل قـول عنـده صوابـا وكـل فعـل منه يحتذى.

ب- ضرورة توريث الأفكار والقيم

الطالب امتداد الأستاذ يحمل فكره ويدافع عنه وينقل عنـه مـا تعلمه من سلوك وقيم ، الأمر الذى يوجب على الأستاذ العناية بغـرس أفكار وقيم يحتاجها الشباب ، ويحتاجها الوطن . وليعلم المعلم أن خـير طريقة لهذا التوريث أن يترك لطلابه فرصة التفكير والمناقشـة ، وأن يبتعد قدر الطاقة عن التعصب لرأيه ، لأن التربية بالحوار أدعى إلـى الإقناع ، وأوجب فى ثبات القيمة أو الفكرة.

وليعلم كذلك أن كثيرا من مشكلات الشباب التى نعانى منها هـى نتيجة فهم خاطئ للدين والثقافة ، فما السـلبية ، أو العنـف ، أو عـدم الإقبال بجدية على التعليم إلا صدى لخطأ تعلمه الشباب من هنا أو هناك دون أن يجدوا من يصحح لهم الخطأ الذى وقعوا فيه ، وتلك من أبـرز مهام معلم الجامعة وهو يربى للوطن جيلا تعقد الآمال عليه.

ج- سعة الصدر

إذا كان العلماء ورثة الأنبياء ، فإن عليهم أن تتسـع صدورهـم لمن يعلمونهم ، وفى الجامعة حيث مرحلة الشباب قد يجد الأستاذ مـا لا يرضيه ، أو قد يعبرون عما يريدون بغير ما يقتضيه الأدب ، كما أنـهم قد يحدثونه فى مشكلات يرى هو أنها بسيطة أو تافهة، وهذا كله يحتـم

على الأستاذ أن يتسع صدره لأنه إذا لم يفعل هذا فلن يستطيع إصـــلاح ما يريد إصلاحه ، وليدرك أن قلة الخبرة ، ونقص المعرفة لدى هـؤلاء الشباب هى السبب فى حدوث مالا يعجبه ولا يرضيه ، وأن حق هؤلاء عليه كحق أولاده.

إن الهدف الأساسى للتعليم الجامعى هو التنمية البشرية المتكاملة لأفضل خريجى المرحلة الثانوية وإعدادهم ثقافياً وعلمياً ونفسياً وجسـدياً لقيادة التقدم والتحديث والتطور فى جميع مجالات الحياة للمجتمع . وهذا يعنى بناء القدرات الذاتية للمتعلم وتكوين الشخصية المستقلة الإيجابيـــة القادرة على التفكير المستقل والتعامل مع المشاكل وحلـــها ، والقـــادرة على المناظرة والنقد والقادرة على التحليل والربط والاستنتاج ثم الخلـق والإبداع والابتكار . [1] ويضاف إلى ذلك ضرورة أن تهتم الجامعـــات بالتكوين الثقافى للطالب خاصة ما يتعلق بالقيم المجتمعية والمشـــكلات الخاصة بالوطن . وفى هذا الصدد هناك قضايا متعددة ، لابد أن تراعى فى التكوين الثقافى لطالب الجامعة ولعل من بين هذه القضايا المهمـــة قضية تنمية الوعى الأمنى والوقاية من الجريمة ، كى تقـــوم الجامعـــة بدورها التعليمى والتربوى بالشكل الذى يساعد على تقديـــم المواطـــن الصالح الذى يخدم مجتمعه وينميه ويساعد على تطوره.

---

[1] خالد الشاذلى ، ورقة بحثية مقدمة لمؤتمر جامعة القاهرة لتطوير التعليـــم الجـــامعى ، ٢٢- ٢٤ مايو ١٩٩٩، ص ٦٦٦.

دور المؤسسة التعليمية فى تنمية الوعى الأمنى والرقابة من الجريمة:

من خلال العرض السابق يتبين لنا خطورة الدور الذى يمكن أن يقوم به المعلم فى عملية إعداد النشئ والشباب فى المدارس والجامعات، فلا شك أن هذه المؤسسات التعليمية لها دور كبير فى إعداد المواطـــن الصالح الذى يمكن أن يساهم مساهمة فعالة فى خدمة قضايا التنمية فـــى المجتمع .

وتعد المدارس والجامعة من المؤسسات الهامة للتربية ، وهـــى خير أداة لتنمية الفرد والمجتمع معاً . فالتربية الصالحة للفرد تعتـبر أداة للكشف عن استعداداته ، وإمكاناته ومواهبه وتفتيحها وتنميتها لتصبـــح ميولاً وقدرات ومهارات وعواطف وقيماً واتجاهات وعادات مرغوبـــة راسخة فى السلوك . وهى السبيل لتمكن الفرد مـــن أن يحيـــا حياتـــه الحاضرة ويستمتع بها ، وفى نفس الوقت يعد نفسه لحياته المســـتقبلية ، وما تتطلبه من معارف ومهارات واتجاهات . . والتربية الصالحة بمـــا تهيئه للفرد من تنمية شاملة لكافة جوانب شخصيته ، ومن تنشئة صالحة وبناء وجدانى وروحى سليم . . والتربية الصالحة بالنسبة للمجتمع تعتبر أداة صالحة للتنمية الاجتماعية والاقتصادية الشـــاملة ، وخـــير ســـبيل لإرساء قواعد العلم والمعرفة والتقدم والاستقرار فى المجتمع ولتحصينه ضد الجريمة . [١]

---

[١] الأمانة العامة لمجلس وزراء الداخلية العرب ، مرجع سابق ، ص.

وتقوم المؤسسات التعليمية بدور هام فى وقاية النشئ و الشـباب من الجريمة بما يتوفر لديها من إمكانات لتوعيـة الطـلاب بمخـاطر الانحراف من خلال تضمين المنـاهج الدراسـية بموضوعـات عـن الأضرار والمشاكل الاجتماعية التى تحيط بالمجتمع وتعوق تقدمه ، كما يمكن من خلال هذه المناهج الدراسية التأكيد على غرس المفاهيم والقيـم الصحيحة فى نفوس الشباب . وحتى تتحقق هذه الأهداف مـن خـلال المؤسسات التعليمية لابد أن يتوافر فى هذه المؤسسات المعلمون الأكفاء الذين يتمتعون بالخلق الرفيع حتى يمكنهم أن يكونـوا قـدوة لطلابـهم ويكونوا فى نفس الوقت قادرين على بث الفضيلة والقيم النبيلة فى نفوس الطلاب . وعلى هذا الأساس فإن دور المعلم لا يقتصر فقط على العملية التعليمية بل يتعدى ذلك إلى الإسهام فى إحداث التغيير المرغوب فـى شخصيات طلابه ، وتنمية قدراتهم ومهاراتهم وميولـهم واتجاهاتـهم ، وفى إعدادهم لحياة جادة ناجحة.

كما يساهم المعلم فى وقاية تلاميذه من الجريمة والانحراف مـن خلال تربيتهم الدينية والخلقية وانتمائهم إلى مجتمعهم ، وبعث الأمل فى نفوسهم وتقوية إرادتهم ومعنوياتهم ووازعهم الدينى والخلقى ، وشـغل أوقات فراغهم بما ينفع مجتمعاتهم ومسـاعدتهم فـى التغلـب علـى مشكلاتهم، وتوجيههم إلى ما فيه خير الدنيا والديـن وترغيبـهم فيـه وتنفيرهم من كل ما هو ضار بعقيدتهم وصحتهم ، وإكسـابهم الـولاء للفضيلة والمثل وتنمية الفضائل الخلقية لديهم . [1]

---

[1] نفس المرجع السابق ، ص ص ٦٥- ٦٦.

ولا يقف دور المعلم عند تعليم وتربية تلاميذه ووقايتهم من الجريمة ، بل يتعدى ذلك إلى تربية المجتمع ككل ، لأنه رائد وقائد في مجتمعه ، ومسئول عن الإسهام في تنميته الشاملة ، وحماية عقيدته وقيمه وتقاليده الصالحة من الاعتداء عليها ، وفي وقاية أفراده عموما من الجريمة وآثارها.

خصائص الوعى الاجتماعى :

تشير تعريفات الوعى الاجتماعى إلى أنه مفهوم مركب ذو مستويات ذاتية وموضوعية ونفسية وعلمية وأيديولوجية [1] وهو قدرة غير ثابتة تخضع للتحولات الخارجية [2]، كما أن الوعى يمكن أن يتأثر بعوامل خارجية تؤثر بدورها على القوى الاجتماعية مثل الاستقطاب أو التشويش أو التزييف [3] ويعد الوعى أساساً لتطور المجتمع ، فالظواهر الاجتماعية توجد عبر الأفكار ومن الأفكار . والوعى الجمعى هو المصدر الحقيقى لعقلانية الإنسان . [4]

---

[1] عبدالباسط عبدالمعطى ، الوعى التنموى العربى (بيروت : معهد الإنماء العربى . ١٩٨٣) ص ٢٥.

[2] بادى الخطيب ، تدهور الوعى الجماهيرى ومسئولية الإعلام العربى ، مجلة الوحدة العربية العدد ٥٤ ، ١٩٨٥ ، ص ص ٩٣- ٩٩.

[3] محمد أحمد بيومى ، علم الاجتماع بين الوعى الإسلامى والوعى المغترب (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٣) ص ٢٩.

[4] طه عبدالعاطى ، الصحافة المصرية وتشكيل الوعى الاجتماعى . رسالة ماجستير غير منشورة (جامعة الإسكندرية ، كلية الآداب ، ١٩٨٩) ص ٧١

مكونات الوعى الاجتماعى :

نظرا لأن السلوك الإجرامى هو ناتج نفسى اجتماعى فإن القيـــم و المعتقدات و الاتجاهات التى يضمرها الفرد تصبح مهمة فـــى تفســير سلوكه الإجرامى ، وعلى ذلك فإن أهم مكونات الوعى الاجتماعى فيمـــا يتصل بالجريمة هى القيم و الاتجاهات و المعتقدات :

أ- القيم Values :

القيمة مفهوم لما هو " مفضل " . وحياة الناس محورها القيـــم ، ومعظم الصراعات هى صراعات قيمية ، وترتبط القيم بـــالمعتقدات ، وعادة ما تنبع القيم من " معتقد محورى " ثم تصبح القيمـــة " مبـــدأ ". وتمر القيم بمراحل عديدة تبدأ بالمدخلات Inputs ثم تخزين فى الذاكـــرة طويلة المدى ، ثم تظهر فى صورة إصـــدار أحكـــام علـــى المواقـــف والأشخاص والأحداث [1] والعلاقة بين القيم والسلوك الإجرامى يمكـــن فهمها فى ضوء نتيجة تقول : أن النـــاس يتصرفـــون بطـــرق يمكـــن اعتبارها تعبيرا عن التفضيل ، ويمكن استخدام هذه الطريقة باعتبارهـــا أسلوبا لاستنباط القيم ، كما يمكن استنباط القيم من القواعـــد الرســـمية وغير الرسمية التى يضعها المجتمع للسلوك مثل القـــانون الجنـــائى ، وكذلك وسائل الضبط الاجتماعى غير الرسمية كالعرف والتقاليد . [2]

---

[1] Edward de Bono. Conflects: A Better Way to Resolve Them (London; Harrap, 1985) P. 63.

[2] Gary, Gumpert and Robert, Chthcart, Interment (London : Oxford University Press, 1982) P. 462.

ب- الاتجاهات Attitudes :

تدور معظم تعريفات الاتجاه حول فكرة محورية هى أن الاتجاه حالة يكون الشخص بموجبها على استعداد لأن يستجيب بطريقة معينة لمنبه معين [1] ومن سمات الاتجاهات أنها تحمل أحكاماً قيمية وثابتة نسبياً وهى تكوينات فرضية يستدل عليها باختبارات معينة ، وتمثل أنماطاً من ردود الفعل والاتجاه ينصب على موضوع بعينه (الجريمة - المجرم - وسائل الإعلام) وهى مكتسبة ولها قابلية التحول إلى سلوك ظاهر. [2]

وينشأ الاتجاه من حاجات داخلية أو متطلبات خارجية فى الجماعة التى ينتمى إليها الفرد . والحاجات البيولوجية الاجتماعية توجه الفرد إلى هدف ما لإشباع هذه الحاجات ، كما أن الجماعات تنشأ داخلها احتياجات حضارية وتطويرية توجهها نحو هدف معين . وما بين الحاجة Need والهدف Goal ينشأ الاتجاه.

---

(1) سيد الطواب ، الاتجاهات النفسية وكيفية تغييرها - مجلة علم النفس - العدد ١٥ ، القاهرة ١٩٩٠، ص ٨.

(2) عادل فهمى البيومى ، دور التليفزيون فى تكوين الوعى الاجتماعى ضد الجريمة - دراسة تحليلية وميدانية، رسالة دكتوراه غير منشورة (جامعة القاهرة : كلية الإعلام ، ١٩٩٥) ص ٦٦.

وينشأ الاتجاه لتحقيق أربعة وظائف للفرد والجماعة وهى : [1]

١- الوظيفة النفعية

تنشأ بعض الاتجاهات لأن الناس يجاهدون لزيادة وتعظيم المنافع فى بيئاتهم وتقليل الجزاءات المتوقعة ، كالاتجاه الإيجابى نحو رجـال تنفيذ القانون، والاتجاه إلى رفض السلوك الإجرامى فى المجتمع .

٢- الدفاع عن الذات

وتنشأ بعض الاتجاهات لكى يحمى الناس ذواتهم من دوافعهم الذاتية غير المقبولة ، أو حماية أنفسهم وغيرهم من قوى التهديد الخارجى ممثلة فى المجرمين وحوادث العنف فى المجتمع .

٣- وظيفة التعبير القيمى

وتنشأ بعض الاتجاه لأنها تسمح للشخص بأن يعبر إيجابياً عن قيم جوهرية ومشاعر فردية لكى يتوحد مع الآخرين ويتعاطف معهم ، مثل التعاطف مع ضحايا الجريمة بل وأحياناً مع المجرمين.

٤- الوظيفة المعرفية

تنشأ بعض الاتجاهات لأنها تشبع رغبة فى المعرفة أو تقدم شكلاً أو معنى لما يمكن أن يكون عالماً حقيقياً ، وتخدم المعتقدات الدينية هذه الوظيفة ، وكذلك تخدمها المعايير الثقافية المشتركة.

---

[1] نفس المرجع السابق ، ص ٦٨.

أسباب السلوك الإجرامى ودوافعه :

يتساءل علماء الاجتماع وعلماء النفس حول مشكلات العنف والجريمة ، فهل تمثل الجريمة قانوناً للحياة أم أنها انتهاك لهذا القانون ؟ وهل تعد الجريمة نتيجة للعادات المكتسبة والثقافة أم تقررها بعض الغرائز الطبيعية والفطرية ؟ وهل تعد الجريمة شكلاً مرضياً أم إرادياً للسلوك البشرى ؟ وهل يمكن لأى مجتمع أن يزيل أسباب الجريمة من الممارسة الاجتماعية أم أن الجريمة يمكن أن تتلاشى من تلقاء نفسها بطريقة طبيعية [1] يتعلق التساؤل الأول والذى يدور حول مدى حتمية وجود الجريمة فى المجتمع بحرية الإنسان ومسئوليته وتكوينه البيولوجى والنفسى والاجتماعى ، وللإجابة عن هذا التساؤل يتطلب الأمر ملاحظة سير حياة الإنسان على الأرض منذ أول جريمة ارتكبها أحد أبناء آدم عليه السلام وحتى الآن فهل خلا تاريخ الإنسان من الجريمة ؟

أما التساؤل الثانى والذى يتعلق بفطرية السلوك الإجرامى أم عدم فطريته فقد بذل العلماء فى تخصصات مختلفة محاولات عديدة للإجابة عنه ، وسوف نناقش هنا الإجابة عن هذا التساؤل بشئ من التفصيل .

---

[1] ف. دينيوف ، نظريات العنف فى الصراع الأيديولوجى ، ترجمة سحر سعيد (بيروت: دار دمشق ، ١٩٨١) ، ص ١٦.

تفسير السلوك الإجرامى

يوجد على الأقل ثلاث مدارس علمية قدمت تفسيراتها لسببية السلوك الإجرامى هى المدرسة البيولوجية ، والمدرسة الاجتماعية ، والمدرسة النفسية . وفيما يلى عرض موجز لتوجهات هذه المدارس الفكرية :

أ- المدرسة البيولوجية التكوينية

يعتمد أنصار هذه المدرسة التى أسسها " لمبروزو Lombroso فى تفسيرهم للسلوك الإجرامى على فرضية تقول إن الإنسان يعتدى على نفسه أو على غيره ، وهو سلوك فطرى غير مُتعلم تدفعه إليه عوامل فى تكوينه الفسيولوجى . وينقسم أنصار هذه المدرسة إلى فريقين : الأول يرى أن العدوان فطرى عند كل الناس . والآخر يرى أن العدوان فطرى عند بعض الناس [١] . ويدرس " علم تكوين الجريمة الحيوى " فكرة المجرم بالولادة ويؤكد على أن كل عملية ولادة إجرامية تجد علتها فى جوانب الفساد العميقة فى الشخصية ، وقد تكون هذه العلة حيوية أو كيميائية أو عصبية أو هرمونية أو مزاجية نفسية . [٢] وقد تعرضت المدرسة البيولوجية لانتقادات قوية بسبب قصورها فى تفسير السلوك البشرى ككل ، وإغفال جوانب أخرى قد تكون أكثر ارتباطاً مع

---

[١] كمال إبراهيم موسى ، سيكولوجية العدوان ، مجلة العلوم الاجتماعية ، الكويت . العدد ٢ مجلد ١٣ ، ١٩٨٥ ، ص ٤٩.

[٢] جان ماركيزيه ، الجريمة ، ترجمة عيسى عاشور (بيروت : منشورات عويدات، ١٩٨٣) ، ص ١٥.

السلوك الإجرامى . ويلاحظ أن نظرية " سيجموند فرويد " هى الوجـــه الآخر لنظرية " المجرم بالولادة " حيث يرى فرويد أن الغرائز الفطرية هى التى تدفع الإنسان إلى العـــدوان . وقـــد طـــور علمـــاء الإجـــرام الإيطاليون مقولات المدرسة البيولوجية ، وأضافوا إليها بعدا اجتماعيـــا يضم عوامل الطبيعة وعوامل فرديـــة وعوامـــل اجتماعيـــة وتحـــول اسم المدرسة إلى " المدرسة البيولوجية الاجتماعية " [1]

ب- المدرسة الاجتماعية.

تعد نظريات المدرسة الاجتماعية رد فعل للنظريات البيولوجيـــة والتكوينية ، وتعنى المدرسة الاجتماعية بالإجابة عن تساؤلين هما :

١- ما نوع العلاقة بين الجريمة والبناء الاجتماعى ؟

٢- كيف يتحول الفرد إلى مجرم ؟

وقد برزت مجموعة من النظريات للإجابة عن هذين السؤالين ، فعالم الاجتماع " إميل دور كايم " يرى أن الجريمة هى الثمـــن الـــذى يدفعه المجتمع مقابل تمتعه بحياة اجتماعية ديناميكية متطورة ، ومقـــابل تمتع الفرد بحريته ، ولا يعنى ذلك قبول الجريمة ، فلا شى فيها يعـــد مرغوبا ، ولكن المجتمع بحاجة إلى أن يفهم وظيفة الجريمة [2] ويـــرى

---

[1] فتوح الشاذلى ، علم الإجرام العام (الإسكندرية : د.ن، ١٩٩٣) ص ٨٥.

[2] محمد الجوهرى ، المدخل إلى علم الاجتماع ، (القاهرة : الدار القوميـــة النموذجيـــة . ١٩٨٧) ، ص ٥٠٧.

لاكسانى Laksany أن المجتمعات هى التى تصنـــع المجرميـــن ، وأن المجتمعات ليس بها من المجرمين أكثر ممـــا تســـتحق ، وأن الوســـط الاجتماعى هو الوعـــاء المنشـــط والملائـــم للإجـــرام ، وأن الوســـط الاجتماعى هو المسئول عن الجريمة وليس تكوين المجرم . (١)

ويؤكد " دور كايم " على أن الجريمة لا تتـــأتى مـــن ظـــروف استثنائية ، ولكنها تجد أسبابها فى البنيان الثقافى للمجتمع الذى تحـــدث فيه الجريمة ، وعلى ذلك فلا يكون سبب الجريمة راجعا إلـــى الفـــرد أو المجتمع ، وإنما تكون العلة فى التنظيم الاجتماعى ذاتـــه ، وثقافـــة المجتمع الذى ترتكب فيه الجريمة . وهكذا تفسر فى علاقتـــها بثقافـــة معينة فى زمان ومكان معينين (٢). وللإجابة عن السؤال الثـــانى وهـــو كيف يتحول الفرد إلى مجرم فـــإن نظريـــة ســـوزرلاند Sutherland الخاصة بالاختلاط والعمل المشترك مع المجرمين يمكـــن أن توضـــح جانبا من الإجابة فالنظرية تقدم سبع نقاط تفسر تحول الفرد إلى مجرم.

تبعا لهذه النظرية يتعلم الفرد السلوك الإجرامى داخل الجماعات التى يرتبط معها بعلاقات شخصية ، ولا يقتصـــر دور التعلـــم علـــى الجوانب الفنية فحسب بل يتعلم الفرد كيفية ارتكاب الجريمة . ويشـــمل التعلم أيضا الدوافـــع والتـــبريرات Justifications والأيديولوجيـــات والاتجاهات . ويتم تكوين الاتجاهات والدوافع بناء على تعريفات إيجابية أو سلبية للقواعد القانونية والأخلاقية . ويتحول الفرد إلى مجرم عندمـــا

---

(١) فتوح الشاذلى ، مرجع سابق ، ص ٨٨.

(٢) عبدالجبار عريم ، نظريات علم الإجرام (بغداد : دار الرشيد ، ١٩٧٠) ص ٨٤.

ترجح عنده التعريفات التى تشجعه على انتهاك القوانين . تلك التعريفات التى تنهى عن الخروج عن القانون ، وأن احتمال تحول فرد إلى مجرم يتحدد على أساس كثافة علاقاته مع الوسط الإجرامى ، واستمرار هـذه العلاقات وأولويتها وعمقها . ولعل الوسط الإجرامى بكـل خصائصـه أصبح فى متناول الفرد منذ ولادته بعد أن صار التليفزيون أحد مكونات البيئة الاجتماعية التى يولد الطفل فى أحد أحضانها . . إن فكرة الوسـط الإجرامى لا تقتصر على جماعة المجرمين والمنحرفين فى السـجون والإصلاحيات ، بل يمكن أن يختلط فكر الفرد بأنماط ثقافية تنتهى بـه إلى تمجيد النمط المنحرف الذى يقدم على شاشة التليفزيون أو السـينما بطريقة جذابة ، وبخاصة إذا كوفئ المجرم أو تم تصويره علـى أنـه يناضل من أجل الحق ورفع الظلم وأن له ما يبرر إجرامه ، وأن دافعـه داخلى وليس إكراها خارجيا له على الفعل . [١]

ويرى سيزرلاند أن الآليات المتضمنة فـى عمليـات السـلوك الإجرامى هى نفس الآليات المتضمنة فى كافة عمليات التعلم الأخـرى وأخيرا يمكن أن تكون الأفعال الإجرامية تعبيرا عن حاجات وقيم عامة، ولكن لا يمكن تفسير الإجرام من خلال هذه الحاجات والقيم . [٢]

وخلاصة الجدل العلمى حول أسباب الجريمة أن هناك اتفاقا بين علماء الاجتماع والقانون من أنصار المدرسة الوظيفية وبيـن العلمـاء الأوائل على أن الجريمة مشكلة اجتماعية عادية ، وهى تمثل مخالفـة

---

[١] عادل فهمى البيومى ، مرجع سابق ، ص ٧٧.

[٢] محمد الجوهرى ، مرجع سابق ، ص ٥٠٨.

للقواعد الاجتماعية والقوانين الجنائية والنظم الدينية التـــى تعـــبر عـــن إجماع عام . . وقد تطور البحث فى السلوك الإجرائى فأصبح الاهتمـــام بالإجرام لا من حيث كونه مخالفة للقانون فقط ، ولكن من حيث كونـــه سلوكا غير اجتماعى يتنافى مع قواعد السلوك المقبول اجتماعيـــا [1] . . وعموما فأيا كانت أسباب ودوافع ارتكاب الجريمة سواء كانت بيولوجية أو اجتماعية أو نفسية فإن المجتمع مطالب من خلال مؤسساته التعليمية بأن يحسن إعداد وتأهيل المواطن من خلال منظومة تربويـــة وقيميـــة تكون بمثابة الخط الدفاعى للفرد فى مواجهة الجريمة والمجرمين .

وظائف الهيئة التدريسية فى مجال الوعـــى الأمنـــى والوقايـــة مـــن الجريمة:

أوضحنا من خلال العرض السابق أهمية المعلم فـــى المدرســـة والجامعة فى إعداد وتأهيل النشئ والشباب ، وتقديم مواطنين صـــالحين للمجتمع ، كما أوضحنا أن دور المعلم لا يقتصر على الجوانب المعرفية والتعليمية ، وإنما يمتد هذا الدور ليشمل الجوانب التربوية التى تســـاهم بدور كبير فى إعداد شخصية الطالب بالشكل الذى يخدم تكوينه ويخـــدم فى نفس الوقت مصالح المجتمع ويخدم قضايا التنمية الشاملة.

كذلك تبين من خلال ما تقدم أن المعلم الذى يتولـــى مســـئولية إعداد النشئ والشباب يجب أن يحسن إعداده وتأهيلـــه بالشـــكل الـــذى

---

[1] فهد الثاقب ، الاتجاه الراديكالى فى علم الإجرام : مثالية الفكر أم واقعيته- مجلة العلوم الاجتماعية ، الكويت العدد ١٢ ، ١٩٨٤ ، ص ص ٦٩- ١٠٢.

يساعده على القيام بالوظائف التعليمية والتربوية ، ويشمل ذلك حسن الإعداد والتأهيل العلمى والثقافى وتوافر المهارات التربوية والاتصالية بين المعلم والطلاب ، وأن يتحلى المعلم بالخلق القويم والإيجابية وروح المشاركة كى يتمكن من القيام بدوره فى إعداد النشئ والشباب الذين هم ثروة الوطن التى تتولى تنميته وتطويره وتقدمه .

ولعل من أهم الوظائف التى يجب أن يقوم بها المعلم فى مجال التنمية الوعى الأمنى والوقاية من الجريمة ما يلى :

أولا : فى مجال التربية الاجتماعية والبناء القيمى

يجب على المعلم أن يقوم بحسن التربية الاجتماعية للطلاب من خلال تزويدهم بالمعلومات والمعارف والقيم والعادات والتقاليد النافعة ، والعمل على جعل الطلاب مواطنين صالحين يخدمون وطنهم ، وأن يكونوا دائما على وعى وفهم لقضايا المجتمع ومشاكله ، حتى يكونوا ملمين بكل ما يجرى فى المجتمع . وفى هذا الإطار فإن المعلم مطالب بتحصين طلابه ضد الجريمة ، أو الخروج على القانون والنظم الاجتماعية والعادات والتقاليد ، أى أن المعلم عليه أن يحمى طلابه من الوقوع فى براثن الجريمة والانحراف ، وعليه فى نفس الوقت أن يقوم السلوك المنحرف الذى قد يظهر من خلال سلوكيات بعض الطلاب ، حتى لا ينتشر هذا السلوك السلبى بين الطلاب الأسوياء . .

ولو نظرنا للسلوك الاجتماعى فى المجتمعات المختلفة لوجدنا أنه يتخذ مسارا نحو مجموعة من القيم ، وهذه القيم يخلقها الإطار المرجعى العام فى المجتمع ، الذى يتمثل فى نوع الثقافة السائدة فيه ، وإذا تعمقنا

فى دراسة العلاقة بين القيم السائدة فى مجتمـــع مـــا علـــى اختــلاف مستوياتها ، وبين ثقافة ذلك المجتمع ، لتبين لنا أن الثقافة فى الواقع هى تنظيم لمختلف أنماط السلوك فى المجتمع حول ركيزة من القيـــم فـــى مستوياتها المختلفة [1] ومن البديهى أن تماسك المجتمع متوقــف علـــى وحدة قيمه وانتشارها وانسجامها . . ويمثل النسق القيمى بنــاء شــاملا حيث تتجمع كل القيم المختلفة فى الثقافة الواحدة ، وترتبط بها كعناصر متكاملة فى نسق واحد . . ويـــؤدى النســق القيمـــى مجموعــة مـــن الوظائف أهمها : [2]

١- تزويد أعضاء المجتمع بمعنى الحياة وبالهدف الذى يجمعهم مـــن أجل البقاء ، ولذلك تكون القيم العليا فى أى جماعة هى الهدف الذى يسعى أعضاؤها للوصول إليه ، إلى جانب أنـــها تعطـــى مـــبررا للوجود ، وبقدر ما تتوحد قيم الجماعة وتتفق بقـــدر مـــا يتحقــق الانسجام والاستقرار للمجتمع .

٢- ربط أجزاء الثقافة بعضها بالآخر فترتبط العناصر المتعددة والنظم حتى تبدو أنها متناسقة ، كما أنها تعمل على إعطاء هـــذه النظـــم أساسا عقليا يستقر فى ذهن أعضاء المجتمع المنتميـــن إلـــى هــذه الثقافة ، ويتأثر الناس فى سعيهم وكفاحهم فى الحياة بما لديهم مـــن

---

[1] هدى الشناوى ، التنشئة الاجتماعية فى القرية المصرية ، رسالة ماجستير غير منشورة (جامعة الأزهر: كلية البنات الإسلامية ، ١٩٨١) ص ص ١٥٨- ١٥٩.

[2] نادية حليم ، القيم الاجتماعية وعلاقتها بالاتجاه نحو تنظيم الأسرة ، رسالة ماجســـتير غير منشورة (جامعة عين شمس : كلية الآداب ، ١٩٧٠) ص ص ١٣١- ١٣٣.

قيم ، أى بما ينبغى فى عقيدتهم أن يكون ولا ينبغى أن يكـون ، أى القول بأن الناس يتأثرون بما لديهم من قيم فى سلوكهم.

٣- تمارس القيم إلزاما معينا على الأفراد ، مما يؤدى إلى وجود تشابه أخلاقى بين أعضاء مجتمع معين . ويعد إجماعهم علـــى النفــور أو احترام أفكار معينة إحدى الدلالات الجوهرية للقاعدة الأخلاقيــة التى تقول أرغب فى هذا الشئ ولا أرغب فى آخــر . والضمــير الخلقى العام هو المعين الذى تستقى منه خمائر الأفراد . وبانفصال قواعد السلوك عن العقائد الدينية ، أصبحت أفعال الفــرد لا تلــزم أحدا سواه فلا تنتقل مسئولية من يقترف جريمة إلــى غــيره مــن الأفراد ، غير أن هذا الموقف لا ينفى الفعل الاجتمــاعى العنيــف للضمير الخلقى العام.

٤- يحدد النسق القيمى لكل مجتمع مشكلاته الاجتماعيــة ، حيــث أن المشكلة لا يكون لها كيان بدون تعريفها عن طريق القيمة فلن تكون الجريمة إلا إذا أقرتها قيم الأفراد والجماعة .

والخلاصة أنه يمكن القول بأن رأسمال الأمة لا يقاس بــالموارد الطبيعية ، بقدر ما يقاس بالطاقات البشرية وما بلغته مــن مســتويات التعليم والمهارة والصحة الجسمية والنفسية . ويتضح من ذلــك أهميــة الدور الذى تقوم به المؤسسات التعليمية سواء فى الجوانــب المرتبطــة بتعليم الأفراد أو بالجوانب التربوية والأخلاقية والتى تمثل جانبا مــهما فى إعداد وتنشئة الأفراد وتقديمهم للمجتمع الذى يعيشون فيه .

ثانيا : فى مجال التعليم من خلال المناهج الدراسية

لابد أن نؤكد على ضرورة حسن إعداد المناهج الدراسية فى المدارس والجامعات، بحيث تساهم فى إعداد وتكوين الطالب وإمداده بالمعلومات والمعارف فى المجالات المرتبطة بالموضوعات الدراسية ، مع ضرورة أن يكون أسلوب تدريس هذه المناهج مطورا لشخصية الطالب ، ومساعدته على التفكير العلمى بدلا من أسلوب الحفظ والتلقين الذى لا يساهم فى تنمية عقلية الطالب وتفكيره بالشكل المطلوب . وفى هذا الصدد لابد أن تشتمل المناهج الدراسية على موضوعات مستمدة من القيم الاجتماعية والثقافية والدينية المرتبطة بتحصين النشئ والشباب ضد الجريمة والانحراف ، كما يجب أن تشتمل المناهج الدراسية على كل ما يدعم الانتماء للوطن وثقافته وقيمه وتقاليده وعاداته حتى يمكن مواجهة ما يسمى بالعولمة الثقافية . ولا شك أن النجاح فى إعداد مثل هذه المناهج لن يحقق أثره المطلوب ، إلا من خلال حسن اختيار المؤسسات التعليمية للمعلمين الذين يتولون مسئولية التدريس وتربية الأجيال الجديدة فى المدارس والجامعات .

ثالثا : فى مجال التربية الثقافية

لا ينبغى أن ننظر إلى العملية التعليمية فى المدارس والجامعات على أنها مجرد نقل المعارف والمعلومات للطلاب ، بل يجب أن يمتد دور المؤسسات التعليمية ليشمل الإعداد والتربية الثقافية للطلاب ، ولا يتم ذلك إلا من خلال المعلم الذى تتوافر لديه الثقافة الواسعة فى كافة

المجالات ، والتى يمكن أن ينقلها بدوره إلى طلابه ، بل ويشجعهم دائما على الإطلاع والبحث عن الثقافة فى كل مجالاتها . ولا شك أن حسن الإعداد والتأهيل الثقافى للطالب سيسهم بشكل كبير فى تنمية وعى الطالب وفهمه للأمور فى كافة المجالات ، بدلا من الحصول على معارف مشوهة أو غير مكتملة من أفراد أو جهات غير موثوق بحسن نواياها بشأن ما تقدمه للطالب.

رابعا : فى مجال التربية الدينية

لابد أن تهتم المؤسسات التعليمية والمعلمين الذين يعملون بها بمسئولية التربية الدينية للنشئ والشباب . وتشمل السلوكيات الدينية ، والفهم والإدراك الصحيح لتعاليم الدين ومبادئه ، كى نحمى الفرد ونزكى النفس ، وتعميق معنى العبادات وتأثيراتها على حياة الفرد ، كى يتحلى بمكارم الأخلاق والقيم النبيلة . . وتسعى التربية الدينية للطلاب لحمايتهم من الانحراف والأخلاق الفاسدة ، وحمايتهم كذلك من عامل الجريمة والمجرمين . . وتمثل التربية الدينية ركنا أساسيا يجب أن يقوم به المعلم فى المدرسة والجامعة سواء من خلال مناهج دراسية محددة ، أو من خلال لقاءات وحوارات مستمرة بين الطالب والأستاذ . . وفى هذا الصدد لابد أن نؤكد على ضرورة اهتمام المؤسسات التعليمية بتدريس التربية الدينية للنشئ والشباب ، وتوفير كل الوسائل والظروف التى تساعد على نجاح هذه البرامج فى تحقيق الأهداف المرجوة منها .

خامسا : فى مجال التربية السياسية

من الطبيعى أن تقــوم المؤسســات التعليميــة فــى المــدارس والجامعات بحسن التربية السياسية للنشئ والشباب ، وذلك من خـــلال تزويد الطلاب بالمعارف السياسية داخليا وخارجيا ، وشـــرح المفــاهيم السياسية ، وتعميق الممارسة السياسية لدى الطلاب من خلال قاعـــات الدرس والمحاضرات والندوات والمناقشات التى يجب أن يتم تنظيمـــها ويشارك فيها الأساتذة والطلاب وبعـــض الشـــخصيات البـــارزة فـــى المجتمع، كى تكون المدرسة والجامعة معملا للتربية السياسية للطلاب ، لأن تكوين الوعى السياسى للطالب سيسهم مساهمة فعالة فـــى تفهمـــه لحقائق الأمور ، وينمى شخصيته ، ويساعده على أن يكـــون عضـــوا إيجابيا فى مجتمعه.

سادسا : فى مجال نشر الوعى الأمنى والوقاية من الجريمة

على المعلم فى المدرسة والجامعة أن يقوم بنشر المفاهيم والقيـم والمعلومات التى تساعد على الارتفاع بمستوى الوعى الأمنـــى لـــدى الطلاب ، وتساعدهم فى نفس الوقت على وقايتهم من الوقوع فى براثن الجريمة وعالم المجرمين . فكلما زاد الوعى والفهم لدى الطـــالب إزاء قضية معينة ، فلا شك أننا نتوقع منه أن يسلك سلوكا إيجابيا يقوم علـــى الحوار والمناقشة وليس على العنف والتدمير والعدوان .

التوصيات :

فى ضوء استعراضنا لدور المعلم فى المؤسسات التعليمية مـــن حيث إعداد وتنشئة الأجيال الجديدة من النشئ والشباب ، فإننا نوصــــى من خلال هذه الورقة البحثية بما يلى :

١- ضرورة الاهتمام بإعداد المعلم فى المدارس والجامعات حتى يمكن أن يقوم بدوره التعليمى والتربوى على أفضل وجه ، وبما يســـاعد على إعداد الطالب كمواطن صالح يخدم قضايا الوطن.

٢- الاهتمام بحسن اختيار المعلم الذى يعمل فى المؤسسات التعليميـــة بحيث تتوفر فيه القدرات العلميــــة والثقافيـــة الواســـعة والقـــدرة والمشاركة والتفاعل مع الطلاب بما ينعكس أثره على إعداد الأجيال الجديدة وتزويدها بالمعارف والتربية التى تزيد من مستوى الوعـــى الأمنى لديهم ، وكذلك حمايتهم من الوقوع فى براثن الجريمة.

٣- ضرورة الاهتمام بإعداد المناهج الدراسية فى المدارس والجامعات وأهمية اشتمالها على الموضوعات المرتبطة بـــــالقيم الاجتماعيـــة والثقافية والدينية حتى يمكن تحصين النشئ والشباب ضد الجريمـــة والانحراف ، كما يجب أن تشتمل هذه المناهج على مواد تعليميــــة وتربوية تدعم الانتماء للوطن وثقافته وقيمه وعاداته وتقاليده.

٤- الاهتمام بإجراء بحوث الرأى العام التـــى تطبـــق علـــى طـــلاب المدارس والجامعات وخاصة فى الموضوعات والقضايا المرتبطـــة بقياس مستوى الوعى الأمنى ، وأساليب الوقاية من الجريمة .

٥- أهمية تنظيم الندوات وحلقات المناقشة فى المدارس والجامعات وخاصة فى الموضوعات والقضايا المرتبطة بمشكلات المجتمع ، ونشر الوعى الاجتماعى والوعى الأمنى ، وأساليب الوقاية من الجريمة.

٦- تفعيل دور الأنشطة الثقافية والرياضية فى المدارس والجامعات للمساهمة فى حمايتهم من الوقوع فى براثن الجريمة والانحراف.

٧- أهمية التنسيق بين وزارت الداخلية والإعلام والثقافة والتربية والتعليم والتعليم العالى وغيرها من المؤسسات المعنية بإعداد النشئ والشباب ، وذلك لتحديد أفضل الوسائل التى تدعم دور المؤسسات التعليمية فى مجال نشر الوعى الأمنى ، وغرس القيم والسلوكيات التى تحصن النشئ والشباب ضد مخاطر الانحراف والجريمة.

٨- تنظيم لقاءات مشتركة بين المعلمين وأولياء الأمور والطلاب ، لمناقشة الأساليب التربوية المناسبة لحماية النشئ والشباب من التعرض للانحراف ، أو الوقوع فى الجريمة .

قائمة الأبحاث

التي صدرت في الأجزاء السابقة

من سلسلة " دراسات عربية وإسلامية "

الجزء الرابع

القراءات القرآنية : رؤية لغوية معاصرة	أ.د. أحمد مختار عمر
تجديد الفكر الإسلامي عند محمد إقبال	د.عبدالمقصود عبدالغني
انتشار الإسلام في الهند	د. محمد عبدالحميد رفاعي
بناء مصر الحديثة : محاضرة مجهولة لطه حسين	ترجمة : أ.د. حامد طاهر
احتكاك العرب بالسريان وآثاره اللغوية	د. علاء القنصل
اللغة العربية ودور القواعد في تعليمها	أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
أثر المبرد في النحو العبري	د. سلوى ناظم
نظرية النظم عند عبدالقاهر الجرجاني	أ.د. أحمد درويش

الجزء الخامس

عقوبة السجن في الشريعة الإسلامية	أ.د. محمد عبدالهادي سراج
الوثائق الإسلامية	د. عبدالتواب شرف الدين
حركة التأليف في العالم العربي المعاصر	أ.د.. حامد طاهر
حركة الروي في القصيدة العربية	أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
الأصوات وأثرها في المعجم العربي	د. رفعت الفرنواني
الثروة اللغوية العربية لأنطون شال	ترجمة د. سعيد بحيري
نظرية الاكتمال اللغوي عند العرب	أ.د. أحمد طاهر حسنين
منهج شوقي ضيف في الدراسات الأدبية	أ.د. يوسف نوفل
قراءة القصة القصيرة	د. حسن البنداري

الجزء السادس

صراع مع الطبيعة أو صراع مع الفن	أ.د. محمود الربيعي
العنصر المهمل في حركة التجديد الشعري	أ.د. عبدالحكيم حسان
استدعاء الشخصيات التراثية الهندية في منظومة جاويد نامة	أ.د. محمد السعيد جمال الدين
التحليل النصي للقصيدة : نموذج من الشعر القديم	أ.د. محمد حماسة عبداللطيف
الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث	أ.د. حامد طاهر
الوظائف اللغوية للزوائد في النحو العربي	د. محمد صلاح الدين بكر
قضية تأويل القرآن بين الغزالي ومعاصريه	د. محمود سلامة
حديث عيسى بن هشام	د. عصام بهي
العلمانية والمنظور الإيماني	د. عبدالرزاق قسوم
تكوين النص الشعري عند حازم القرطاجني	أ.د. حسن البنداري

الجزء السابع

- إعداد الداعية المفتى — أ.د. حسن الشافعى
- المنهج الإسلامى فى التنمية — أ.د. يوسف إبراهيم
- إحياء الفلسفة بين مصطفى عبدالرازق ومحمد إقبال — أ.د. حامد طاهر
- العلاقة الإسلامية البيزنطية — أ.د. عليه الجنزورى
- حركة التجديد الدينية ودورها فى نشر الحضارة الإسلامية — أ.د. عبدالله عبدالرازق
- الإنتاج الفكرى وحق المؤلف — أ.د. شعبان خليفة
- محاولات التيسير فى النحو العربى (القسم الأول) — أ.د. صلاح رواى
- الثنائية فى الفكر البلاغى — أ.د. محمد عبدالمطلب
- نظرية الأخذ الفنى عند حازم القرطاجنى — أ.د. حسن البندارى

الجزء الثامن

- نحو استكمال علامات الرسم الإملائى فى القرآن الكريم لمحمد حميد الله — ترجمة د. محى الدين بلتاجى
- أضواء جديدة على تفسير سورة يوسف من خلال اللغة المصرية القديمة — أ.د. رمضان السيد
- رؤية الجبرتى للحركة السلفية فى مصر وشبه الجزيرة العربية — د. نازك زكى
- الترجمة ودورها فى الفكر العربى — أ.د. حامد طاهر
- المنهج فى كتاب سيبويه — أ.د. صلاح الدين بكر
- محاولات التيسير فى النحو العربى (القسم الأخير) — أ.د. صلاح رواى
- المصطلح ودلالاته فى الدرس الصوتى عند العرب (القسم الأول) — د. رفعت الفرنوانى
- التراث والأصول الأوربية للحداثة — أ.د. عبدالحكيم حسان
- الناقد المتخصص وتوثيق الشعر عند ابن سلام — د. حسن البندارى

الجزء التاسع

- تذوق ابن قتيبة للنظم القرآنى — أ.د. منير سلطان
- نحن وقضية التراث الفلسفى عند العرب — أ.د. عاطف العراقى
- خمس مشكلات حقيقية أمام الفلسفة الإسلامية فى العصر الحاضر — أ.د. حامد طاهر
- المصطلح ودلالاته فى الدرس الصوتى عند العرب (القسم الأخير) — د. رفعت الفرنوانى
- محاولات تيسير النحو العربى — أ.د. صبرى إبراهيم السيد
- نحو أدب إسلامى مقارن — أ.د. الطاهر أحمد مكى
- عبدالله الطائى وآفاق الشعر المعاصر — أ.د. أحمد درويش
- عمود الشعر فى المصطلح النقدى — أ.د. توفيق الفيل

الجزء العاشر

- موقف الفكر الإسلامى من الفلسفة اليونانية — أ.د. محمد شامة
- المشكلات الحقيقية والمشكلات الزائفة — أ.د. حامد طاهر
- فلسفة التاريخ الإسلامى — أ.د. عبدالحميد إبراهيم
- صعوبات فلسفية فى كتاب سيبويه — أ.د. عبدالرحمن أيوب
- مظاهر معاصرة الجيلين لدى شيوخ شعراء الخليج — أ.د. أحمد درويش
- ملامح الشعر بريشة القصاص — د. إخلاص فخرى

الجزء الحادى عشر

- مشكلة التخلف الحضارى عند المسلمين — أ.د. حامد طاهر
- تصنيف العلوم عند العرب — أ.د. عاطف العراقى
- جهود الشيخ أبوزهرة فى تطوير الدراسات الفقهية — أ.د. محمد أحمد سراج
- اللغة العربية بين المدرسة والجامعة فى دولة الإمارات — د. أحمد طاهر حسنين
- صور الثقافة والتربية فى الأدب العربى القديم — أ.د. أحمد درويش
- التشكيل الفنى للشعر بين الالتزام الاجتماعى والصدق النفسى — د. محمود محمد عيسى
- شعر المناسبات : نظرة منصفة — د. إخلاص فخرى عمارة

الجزء الثانى عشر

- المنهج العلمى التجريبى فى الحضارة الإسلامية — أ.د. عمار الطالبى
- الإسلام من وجهة نظر المسيحية لجارديه — ترجمة أ.د. حامد طاهر
- توظيف العلوم الطبيعية فى بناء علم كلام إسلامى — د. رزق الشامى
- العلاقة التاريخية بين الأفغانى وناصر الدين شاه — أ.د. مريم زهيرى
- الشخصية العلمية الموضوعية فى البحث — أ.د. محفوظ عزام
- النقود الإسلامية فى الأندلس لخيمى بروسى — ترجمة أ.د. عبدالله جمال الدين
- نحو الكلام ، لا نحو اللغة — أ.د. أحمد كشك
- تقويم برنامج التعليم الجامعى الأساسى — أ.د. على الشرهان
- منهج شوقى ضيف وآراؤه فى التعليم — أ.د. على الحديدى

الجزء الثالث عشر

- حق الإنسان فى مستوى لائق من المعيشة بموجب الإسلام — أ.د. محمد شوقى الفنجرى
- ولاية الفقيه ونظام الحكم فى الإسلام — د. أمية أبوالسعود
- نظرية المعرفة عند الفارابى — أ.د. عبدالفتاح الفاوى
- القاهرة الكبرى : دراسة فى جغرافية المدن — أ.د. جمال حمدان
- دليل عملى لطلاب الدراسات العليا — أ.د. حامد طاهر
- التداخل بين النحو وعلم المعانى — أ.د. محمد فتيح
- حاضر الوضع الأدبى فى مصر — أ.د. حمدى السكوت
- تنويع الحكم التصويرى فى النقد العربى القديم — أ.د. حسن البندارى

الجزء الرابع عشر

- أحكام الشريعة بين الثبات والتغير — د. محمد المنسى
- الإباضية : الطائفة والمذهب — أ.د. عبدالفتاح الفاوى
- دار العلوم : رائعة على مبارك — أ.د. حامد طاهر
- الثقافة فى التليفزيون بين الأصالة والمعاصرة — أ.د. سامية أحمد على
- القيمة اللغوية لخصائص ابن جنى — د. حسام البهنساوى
- إشكالية الفكر والفن — أ.د. صلاح رزق
- الليالى : سيرة حياة وتجربة إنسان — أ.د. ماهر حسن فهمى

الجزء الخامس عشر

- نظريات الإسلاميين فى الكلمة — أ.د. أبوالعلا عفيفى
- التمايز بين الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية — أ.د. محمد إبراهيم الفيومى
- ابن باديس وفلسفته فى الإصلاح والتربية — أ.د. عبدالفتاح الفاوى
- نيروزيه ابن سينا — د. إبراهيم محمد صقر
- مستقبل الحواريين العرب وأوربا — أ.د. حامد طاهر
- اللغة العلمية فى العصر العباسى — أ.د. محمد حسن عبدالعزيز
- الأطر الفكرية فى شعر شوقى — أ.د. أبوالقاسم أحمد رشوان

رقم الإيداع	٢٠٠١/١٠٢٠٢

مطبعة العمرانية للأوفست
الجيزة ت : ٥٨١٧٥٥٠